GRAECIA CAPTA

CARLO PASCAL

PROFESSORE NELLA UNIVERSITÀ DI CATANIA

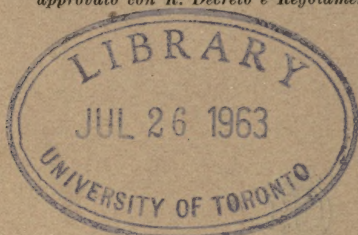
GRAECIA CAPTA

SAGGI SOPRA ALCUNE FONTI GRECHE

DI SCRITTORI LATINI

FIRENZE

SUCCESSORI LE MONNIER

1905

PREFAZIONE

Poche parole di prefazione. Questo mio volume contiene lavori, parte editi parte inediti, sopra un unico tema: l'influenza cioè del pensiero greco sul pensiero e sulla letteratura latina. Ed intendo influenza del pensiero greco *in senso molto lato e cioè non solo di singole opere, ma altresì di tendenze letterarie e filosofiche, o di svolgimento dato nella poesia ad antiche leggende; per modo che han potuto trovare posto in questo volume anche i saggi nei quali esamino le leggende di Enea e di Elena e il modo onde Vergilio le trattò nel poema suo; ed anche l'altro piccolo saggio, nel quale esamino uno dei motivi poetici più frequenti nell'antichità classica, quello del procace consiglio al godere, tratto dalla desolante persuasione della caducità e mortalilà umana.*

Si ha dunque qui una serie di saggi sopra un unico tema, ma non lo svolgimento totale del tema. Gli amici, lo so, mi rimproverano; essi vorrebbero ormai un' opera organica e di lunga lena; essi notano che

l'attività mia è troppo frammentaria, è troppo dispersa, ed anche, mi dicono, è troppo produttiva. Non tento difese; mi avventuro solo a chiedere al benigno lettore le attenuanti.

Lo scrivere un'opera complessiva e compiuta sul tema che mi sono qui proposto, sarebbe poco meno che scrivere la storia di tutta la letteratura e di tutta la scienza romana. E se avessi ingegno e lena e dottrina per cimentarmivi, niun tema, forse mi parrebbe più attraente e più bello, come quello che in sè contiene la spiegazione della vita e del pensiero moderno, e studia comparativamente le due epoche più radiose della storia umana, quella della genialità inventrice e creatrice e quella del potente lavoro di assimilazione e di diffusione, che estese a tutto il mondo, reso in tal modo civile, la luce del pensiero greco. Nobile soggetto dunque, senz'alcun dubbio; ma ad un cosiffatto lavoro di sintesi non mi pare sieno ancor pronti i materiali. L'edifizio tutto intero s'intravvede; ma le singole parti non si possono ancor bene fissare e saldare con dati sicuri. Se così è, come non vorrà stimarsi più prudente consiglio quello del modesto oscuro studioso, che s'è accontentato di apportare la sua pietra al grandioso edifizio, piuttostochè concepire nella mente desiosa troppo vaste speranze? E poi questi studii mi son di volta in volta venuti fuori mentre io proseguivo altre ricerche. Non dirò già che sieno le bricciole cadute dalla mia mensa, giacchè altri potrebbe con ragione osservarmi che di bricciole è fatta tutta intera la mensa mia. Ma insomma anche nel modo di lavorare ciascuno ha attitudini e tendenze proprie, ed è giusto gli vengano, se non lodate, scusate, purchè la volontà sia sin-

cera ed il lavoro onesto. E del resto, perchè io, acquirere pauca si possum, *dovrei rinunziarvi?*

Alcune parti di questo volume sono continuazione di precedenti scritti. Alludo ai capitoli sulle fonti lucreziane, che proseguono le ricerche già contenute in un mio precedente volume (Studii critici sul poema di Lucrezio, *Milano-Roma, 1903). E a Lucrezio tornerò quanto prima, a Lucrezio che è fonte inesauribile di pensiero e di arte, e cui non si ricorre mai invano, per attingervi ispirazioni gagliarde. I saggi lucreziani qui pubblicati, riguardano, com'è naturale, esclusivamente le fonti; e poichè anche alcuni lavori di fonti vergiliane sono in questo volume, credo opportuno notare, che un saggio sulle fonti dell'egloga VI di Vergilio è pubblicato nel volume lucreziano ora citato, come appendice al lavoro sulla cosmogonia epicurea.*

Comunque sia, io affido agli studiosi quest'altro mio piccolo contributo di lavoro e di amore. Non mi mancherà da parte di essi la benevolenza cortese, che ha confortato finora l'opera mia.

CARLO PASCAL.

AVVERTENZE

Gli scritti precedentemente editi, (dei quali alcuni ricompaiono leggermente modificati) sono:

I. **Epicarmo e gli scrittori latini** — Pubblicato in parte in *Riv. di Filologia* XXIX, 1, e in parte in *Atene e Roma*, 1900.

V. **Il carme LXIV di Catullo** — Pubblicato negli *Studii italiani di Filologia classica*, vol. XII.

VI. **Il carme LXXVI di Catullo**—Pubblicato nel periodico *Le Grazie*, Anno II, n. 7-8, 1900.

VII. **Aristotele e Lucrezio** — Pubblicato negli *Atti del Congresso internazionale di Scienze storiche*, Vol. II.

IX. **Morte e resurrezione in Epicuro e in Lucrezio** — Pubblicato in *Riv. di Filologia* XXXII, 589-600.

X. **Mors inmortalis** — Pubblicato in *Biblioteca delle Scuole Italiane*, X Luglio 1904.

XI. **Di una fonte greca del " Somnium Scipionis „ di Cicerone** — Pubblicato nei *Rendiconti della R. Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli*, 1902.

XIII. **Enea traditore** — Pubblicato in *Riv. di Filologia*, 1904, p. 231-6.

XIV. **L'episodio di Elena nel libro II dell'Eneide** — Pubblicato nel *Nuovo Ateneo Siciliano*, Anno I, fasc. IV.

XV. **L'imitazione di Empedocle nelle Metamorfosi di Ovidio** — Pubblicato nei *Rendiconti della R. Accademia di Archeologia* ecc. *di Napoli*, 1902.

XVII. **Una probabile fonte di Rutilio Namaziano** — Pubblicato nei *Rendiconti* ora citati, 1903.

I saggi II, III, IV, VIII, XII, XVI, sono inediti.

Nella citazione dei versi lucreziani si segue la numerazione del Lachmann (i numeri segnati al margine destro nella edizione del Brieger) salvo indicazione diversa.

Dell' opera dello Zeller sulla storia della filosofia greca non ho potuto usufruire l'edizione quinta. Dello studio del Reitzenstein sulle nozze di Peleo e Teti (*Hermes*, 1900, p. 73) ho avuto troppo tardi conoscenza: essa non avrebbe però mutato le conclusioni dello Studio V.

I.

Epicarmo e gli scrittori latini.

Tra gli scrittori greci dei quali più è da lamentare la perdita, è certamente il siculo Epicarmo, nobile figura di pensatore e di poeta, l'efficacia del quale su tutta la letteratura posteriore fu forse di gran lunga maggiore, che dagli scarsi frammenti non appaia (1). Che anzi, per quanto n'è dato ravvisare, in lui furono, non solo in germe, bensì in pieno sviluppo, alcuni di quei caratteri, che notati solitamente quali distintivi di scrittori posteriori, più ad essi conferiscono importanza o gloria. Così a noi moderni, avvezzi a non richiedere dalle commedie se non l'allegria gaia e spensierata, sembra genere di arte intellettualmente fine la commedia attica antica, ove le più alte questioni di ordine sociale e politico potevano essere trattate e trovavano non indifferente il popolo ateniese. Ma

---

(1) Per la citazione dei frammenti di Epicarmo, si è creduto opportuno indicare il passo dell'autore antico, presso il quale il frammento è conservato, aggiungendo la pagina della edizione del Lorenz (*Leben und Schriften des Koers Epicharmos*, Berlin, Weidmann, 1864).

ben più in là si era spinto Epicarmo, la cui commedia toccava spesso le ragioni supreme delle cose, e tentava i più ardui problemi fisici e religiosi. Così pure, la profondità dell'analisi psichica, e il conseguente carattere dell'abbondare nelle sentenze morali, suolsi particolarmente ascrivere ad Euripide; eppure, anche in questo, quale sguardo acuto dimostra l'antico commediografo, e come ei penetra addentro nell'animo umano e ne scruta i segreti! " Non sei filantropo tu, sei malato: tu godi nel largire „ sono parole che sembrano accennare ad un'osservazione fine delle passioni umane (pr. Plutarco, *Popl.* 15; p. 263 Lor.); come una risposta alle accuse, tuttora ancor tanto in fiore, contro tutti gli abitanti di una regione, e all'esaltazione degli abitanti di un'altra, sembrano essere quelle parole: " non v'è alcun determinato luogo, che renda gli uomini o tutti malvagi o tutti buoni „ (presso Stob., *floril.* LXXVII, 7; p. 265 Lor.). Più famose sono altre sentenze, delle quali alcune furono quasi volte in proverbio " mano lava mano: una cosa dà e un'altra ricevi „ (pr. il pseudo-Plat., *Axioch.* 366 e Stob., *flor.* X, 13, 34; p. 274 Lor.); " sii sobrio e ricordati di diffidare; son questi i nervi della sapienza „ (pr. Polib. XVIII, 23, 4, ecc.; p. 260 Lor.); — " tutti i beni vendono gli Dei a noi a prezzo di lavoro „ (pr. Senofonte, *Memor.* II, 1, 20 ecc.; p. 259 Lor.); — " se alcuno è dedito ad un'alta ricerca, mediti la notte „ (Cornuto, *Nat. Deor.* 14; p. 259 Lor.); — " non pentirsi, ma prevedere si addice ad uomo saggio „ (Stob., *flor.* I, 14; p. 260 Lor.); — " il proprio carattere è a ciascuno buono o cattivo genio „ Stob. XXXVII, 16; p. 261 Lor.) — e molte altre. E ad una diretta osservazione di vanità umane si riferisce certo il frammento: " non sei valente nel parlare, eppure non sei buono di tacere „ (Gell. *N. A.* I, 15; p. 263 Lor.).

Insieme poi con tanta giustezza di osservazioni particolari, qual precisione di caratteri! Ne abbiamo la prova in quel tipo del parasito, che egli creò e la *nuova commedia* assunse; cosa che gli antichi già notarono (Ateneo VI, 235 e); e i moderni qualche volta (Ribbeck, *Kolax,* Leipzig, 1883; Leo, *Plaut. Forsch.* p. 95 ecc.) obliarono. Quel tipo rimase coi medesimi contorni, coi medesimi tratti distintivi; e Plauto stesso, come proverò appresso, da Epicarmo il tolse invariato. Che più? Due cospicui frammenti, in uno dei quali si dice la donna essere il peggiore male terreno, e nell'altro si dimostra con qualche larghezza qual periglioso gioco sia il prender moglie (presso Stob. LXVIII, 9 e LXIX, 17; p. 265 Lor.) ci fan rimanere dubbiosi, che non sia da ricercare in Epicarmo una fonte non ultima della cosiddetta *misoginia* euripidea. Ma non è nostro intento discorrere dell'efficacia di Epicarmo sui poeti greci posteriori; benchè molto poco se ne trovi nel Lorenz, *Leben und Schriften d. Epicarmos* (Berlin, Weidmann), pp. 207-211: *Epicharm's Einfluss auf Spätere.*—Volgiamoci invece ai poeti latini; e prima ancora di ravvisare i rapporti con Lucrezio, cui tosto ci volgeremo, ci sia lecito accennare che l'efficacia di Epicarmo in Roma si fa manifesta via via negli scrittori principalissimi, nè per menzioni o citazioni soltanto (ad es. Cic. *Tusc.* I, 8; Oraz. *Epist.* II, 1, 58, Aulo Gellio, I, 15; Macr. *Sat.* V, 20), ma altresì per imitazioni evidenti. Il che per quanto riguarda Ennio, è stato già da noi con qualche ampiezza dimostrato (cfr. *Studii sugli scrittori lat.* pp. 18-26); per quanto riguarda Plauto, ne vogliamo fare ora breve discorso, prendendo in considerazione uno dei tipi più comuni della commedia greca e latina, quello del parassito, e specialmente la rappresentazione di tal tipo nei *Captivi.*

Per alcune commedie di Plauto abbiamo notizie precise circa gli originali greci; così per il *Mercator* (v. 9: " *graece haec vocatur Emporos Philemonis* „), così pei *Commorientes* (Terenzio, *Ad.*, 6-7: " *Synapothnescontes Diphili comoediast, eam Commorientes Plautus fecit fabulam* „), commedia quest'ultima andata perduta. Non così pei *Captivi,* dei quali è ignorata la fonte greca. Dal carattere però familiare e patetico dei *Captivi* si suole indurre che Plauto li abbia tratti da un poeta della commedia di mezzo; e si è pensato più specialmente ad Anaxandrides o ad Antiphanes. L'Hueffner, *De Plauti comoediarum exemplis Atticis*, Goett. 1894 p. 42, ne ascrisse l'originale al IV secolo; ad età considerevolmente tarda il Dieterich, *Nekyia,* Leipz, 1893 p. 138, ed anche il Leo, *Plaut. Forsch.* p. 126; ai θηβαῖοι di Alessi pensò Fr. Grohs, *Listy Filologické*, 1892, p. 15 (lavoro del quale non ho conoscenza diretta). D'altra parte qualche accenno all'antica commedia ha qua e là in Plauto, e pur nei *Captivi* (v. 657) scorto, sulle tracce del Frantz *(De com. att. prologis,* p. 41 an.), il Leo, *Plautin. For.* p. 124, il quale ne deduce che " Plauto ci offre il mezzo diretto per riconoscere, ciò che per la storia della commedia è di non piccola importanza, che la continuità tra l'ἀρχαία e la νέα non è stata interrotta „. — E il Leo stesso (p. 95) a mostrare come Plauto fondesse nei giuochi di parole e nelle allusioni prettamente romane gli originali suoi, mette a riscontro le parole del parassito, *Capt.* 69, con alcune di Antifane (presso Ateneo VI 238 e), καλοῦσι μ'οἱ νεώτεροι διά ταῦτα πάντα σκηπτόν, e così pure v. 7 δειπνεῖν ἄκλητος μυῖα, e con altre di Alessi (presso Ateneo IV, 165 a) ἐπὶ δεῖπνον εἰς Κόρινθον ἐλθὼν Χαιρεφῶν ἄκλητος. - οὕτω τι τἀλλότρια ἐσθίειν ἐστὶν γλυκύ. Ma, continua il Leo, è interamente

plautino ciò che segue: “ *scio absurde dictum hoc derisores dicere, at ego aio recte, nam* “ *scortum* “ *in convivio sibi amator, talos quom iacit* “ *scortum* „ *invocat. estne invocatum an non est? est planissume: verum hercle vero nos parasiti planius, quos nunquam quisquam neque vocat neque invocat* „. Che questo, aggiunge, sia libera invenzione plautina, lo mostra il doppio senso della parola *invocatus,* doppio senso, che non si può trasportare all' ἄκλητος greco. — Ma alla indipendenza pressochè totale della creazione plautina del parassito Ergasilo, crede l'Herzog (*Fleck. Jahrbb.* 1876, p. 363-5), il quale avvisa che “ non solamente le espressioni romane, le allusioni a ordinamenti romani, i riferimenti a circostanze contemporanee si affollino tutte insieme, ma anche si ritrovino in tutte le parti, e accanto ad esse non se ne trovino delle greche, ma soltanto ciò che è dato dal generale carattere del tipo. „ E contrariamente all'opinione del Ladewig che il tipo di Ergasilo Plauto abbia tolto da altra greca commedia, e immessolo nei *Captivi,* e che cioè esso sia frutto di una *contaminatio,* l'Herzog opina che Ergasilo sia una delle poche parti, nelle quali, a prescindere dal carattere generale del tipo, Plauto derivi tutto da materiale proprio; in esso, secondo lui, abbiamo una norma per giudicare da una parte della potenza e della natura dell'ingegno plautino, dall'altra della discreta cura, ch'ei consacrava alla composizione. — Or quanto al tipo generale del parassito, che ad esso si sia informato l'Ergasilo dei *Captivi,* si può facilmente ammettere. Ergasilo infatti, ozioso e adulatore, spavaldo e volgare, ha pressochè tutti i tratti caratteristici, che distinguono nella letteratura classica il tipo del parassito, tratti dei quali ampiamente discorse, con la consueta maestria, il compianto prof. Otto Ribbeck nel-

l'opera: *Kolax, eine ethologische Studie (Abh. der philol. hist. Classe der Königl. Sachs. Gesellschaft der Wissenschaften,* IX, 1), Leipzig, Hirzel, 1883. Ma che la rappresentazione del tipo plautino sia originale nei tratti caratteristici, noi non crediamo. L'Ergasilo di Plauto è tolto da Epicarmo.

Fin dal principio del primo atto Ergasilo così sfacciatamente si presenta agli spettatori (v. 60 e segg.):

> " Iuventus nomen indidit Scorto mihi
> Eo quia invocatus soleo esse in convivio,
> Scio absurde dictum hoc derisores dicere,
> At ego aio recte. Nam scortum in convivio
> Sibi amator talos quom iacit, scortum invocat.
> Estne invocatum an non est? est planissume.
> Verum hercle vero nos parasiti planius:
> Quos nunquam quisquam neque vocat neque invocat ".

Abbiamo visto come il Leo confronti Antifane ed Alessi, e creda il passo, nella sua parte maggiore, una libera elaborazione plautina. Or veramente lo σκηπτὸν di Antifane non è lo *scortum* plautino; sicchè il riscontro si ridurrebbe alla frase: *iuventus mihi nomen indidit*=καλοῦσι μ'οἱ νεώτεροι, o più propriamente al *iuventus*, che poteva essere suggerito al poeta dal concetto stesso di *scortum* ch' egli introduce; ed era anzi uno dei tratti caratteristici del parassito, quel d'ingraziarsi o sedurre i giovani per farsi gradire; cfr. *Capt.* 104; 470; 477; 478, ecc. Più conclusivo, per via dell'ἄκλητος, è il rapporto con Alessi; ma Alessi stesso (cfr. Ateneo VI 235 e 236 b) prese probabilmente da Epicarmo il suo tipo, e a quel di Epicarmo si troverà più conforme il tipo plautino: Ateneo, l. c.: Τὸν δὲ νῦν λεγόμενον παράσιτον Καρύστιος ὁ Περγαμηνὸς ἐν τῷ περὶ

διδασκαλιῶν εὑρεθῆναί φησιν ὑπὸ πρώτου Ἀλέξιδος, ἐκλαθόμενος ὅτι Ἐπίχαρμος ἐν Ἐλπίδι ἢ Πλούτῳ . . . . . αὐτὸν ποιεῖ τὸν παράσιτον λέγοντα τοιάδε πρὸς τὸν πυνθανόμενον·

Συνδειπνέω τῷ λῶντι, καλέσαί δεῖ μόνον,
καὶ τῷ γα μηδὲ λῶντι κωὐδὲν δεῖ καλεῖν.

(Mullach, *Fragm. phil.* I, p. 136; Lorenz, *Epicharmos*, pag. 226).

Questo medesimo concetto del cenare alle mense altrui, invitati o no, è stato dall'autore latino usufruito ed ampliato, e gli ha dato poi occasione ad escogitarne il doppio senso della parola *invocatus*, " invocato „ e " non chiamato „.

Ma più altri riscontri è dato istituire tra l'Ergasilo plautino e il parassito di Epicarmo. Nell'atto quarto, scena seconda (v. 837), Egione visto Ergasilo uscire in ogni specie di spavalderia, gli dice:

" Nescio quem ad portum nactus es ubi cenes „

Rammenta Epicarmo (pr. Ateneo IV, 139 B), dalla stessa commedia Ἐλπίς ἢ Πλοῦτος:

Ἐκάλεσε γάρ τύ τις ἐπ' ἄικλον οὐχ ἑκὼν
τὺ δ' αὖ ἑκὼν ᾤχεο τράχων.

E nell'atto primo (vv. 108-109) nelle parole del parassito: " *sed aperitur ostium, Unde saturitate saepe ego exivi ebrius* „, sembra risentirsi un'eco di quelle del parassito di Epicarmo (Ateneo VI, 235 F): κἤπειτα πολλὰ

καταφαγών, πόλλ' ἑρπιών ἄπειμι (2). — Si aggiunge che anche l'enumerazione di pesci, che Ergasilo fa in Plauto, v. 850 e segg. ci richiama alla mente Epicarmo; lunghe enumerazioni di pesci e d'altri animali fa questi nell'Ἥβας γάμος presso Ateneo III 85 C, VII 320 C, IX 398 D; III 91 C; III 105 B; VII 308 E; VII 282; VII 286 B, VII 321 C; VII 321 A; VII 318 E; VII 321 D; VII 286 F; VII 287 B; VII 288 A; VII 306 A ecc. (cfr. *Fragm. philosoph.* I, p. 137 Mullach; p. 321 e segg. Lorenz).

In altro passo dei *Captivi* noi ravvisiamo un riscontro con Epicarmo; nel seguente cioè, v. 313:

" est profecto deus qui quae nos gerimus auditque et videt „

cfr. Epicarmo pr. Clem. Alex. *Strom.* V, 14, 101:

οὐδὲν ἐκφεύγει τὸ θεῖον· τοῦτο γινώσκειν τυ δεῖ·
αὐτός ἐσθ' ἁμῶν ἐπόπτας, ἀδυνατεῖ δ' οὐδὲν θεός·

È da notare però che le parole di Epicarmo non si sa a qual commedia appartengano; che le parole di Plauto sono messe in bocca non al parassito, bensì a Tindaro, e che il riscontro non è tale che si possa escludere trattarsi non di riproduzione, bensì di mera reminiscenza, anche da altro autore.

Ad ogni modo speriamo aver mostrato che pur tra le scarse e misere reliquie della poesia di Epicarmo e pur nell'ambito di una sola commedia plautina, non pochi

(2) Col passo di Epicarmo può pure paragonarsi il frammento plautino del *Parasitus piger:* " Inde bene appotus primulo crepusculo domum ire coepi „, come già vide il Grysar, cfr. Lorenz, *Epicharmos,* pag. 211, nota.

sieno i riscontri. Coloro che, come il Nussbaum *(De morum descriptione plautina*, Progr. ober-Gymn. Suczava 1895, p. 34), cercano rivendicare l'originalità del parassito plautino, e quasi inculcare l'idea che Plauto abbia creato un tipo romano di parassito, a me par che si facciano fuorviare da particolarità al tutto formali. Che il suo parassito parli della porta trigemina, che scagli vituperii contro tutti gli ordini romani, che nomini italiche città, quali Cori, Preneste (Palestrina), Segni, Frosinone ed Alatri, non è chi il neghi. Ma può trattarsi di semplici sostituzioni; o può trattarsi di sfumature aggiunte a un quadro già formato. Il disegno generale ed il fondo del quadro non è plautino.—E se i riscontri da noi fatti valgono a persuadere che non tra gli autori della media o nuova commedia, bensì in Epicarmo, è da ricercarsi l'autore di quel quadro, ciò stesso ne può indurre a riprendere in esame il significato di un noto verso oraziano, ove appunto dei rapporti tra Plauto ed Epicarmo è parola: Orazio, *Epist.* II, 1, 58 (dicitur)

" Plautus ad exemplar Siculi properare Epicharmi „.

Suolsi interpretare dai più *properare* per *ad eventum festinare.* Ora, che *properare* possa stare per sè solo per *ad eventum festinare* noi non crediamo. Occorrerebbe che *ad eventum* ci fosse; e invece nella frase oraziana si ha *ad exemplar.* Chi ci indurrà mai a credere che in un *properare ad exemplar,* quell'*ad exemplar* non sia complemento del *properare,* e debba invece intendersi assolutamente " secondo l'esempio? „ E del resto questo del *festinare ad eventum* non è davvero per Plauto così palese, che fino il popolo, di cui qui parlava Orazio, do-

vesse ravvisarlo qual merito di lui. Per non uscire dalla commedia nostra, è facile scorgere che tutta intera la parte di Ergasilo è inutile allo svolgimento dell'azione; e sembra piuttosto, secondo l'idea del Ladewig, una contaminazione da altra commedia. Nè ci persuade l'interpretazione del *properare* per " Flusse der Rede „, cui dà la preferenza, sulle tracce del Naeke, del Welcker e del Ladewig, il Lorenz, *Epicharmos*, pag. 215 e seg. Ripugna il dividere *ad* da *properare;* e che a trovare esempii del *flumen verborum* si ricorresse nel popolo ad Epicarmo. E del resto, a riguardar tutto il passo, si ravvisa credo, il significato più ovvio. Il popolo, secondo Orazio, era preso da soverchio amore degli antichi poeti romani. Riteneva Ennio *alter Homerus;* dava a Pacuvio la fama di dotto, ad Accio di eccelso: diceva degne di Menandro le togate di Afranio; diceva che Plauto si era molto avvicinato al modello suo, Epicarmo. Questa fu pure l'interpretazione antica: lo scoliaste Crucquiano: " *Plautus dicitur ad laudem Epicharmi studiosissime appropinquare, ad Epicharmum maxime accedere* „, e tra i moderni fu sostenuta dal Linge, *De Plauto properante ad exemplar Epicharmi*, Progr. Ratibor, 1827 e *Schulschriften*, Breslau, 1828, pag. 164 sqq.

Di altri esempi e riprove di derivazione epicarmea nelle commedie di Plauto è difficile trovar traccia, dato lo scarsissimo numero di frammenti che ancor conserviamo. Si pensò già che i *Menaechmi* plautini fossero commedie tratte da Epicarmo; perchè nel prologo, vv. 11-12, si legge: " *Atque adeo hoc argumentum graecissat, tamen Non atticissat, verum sicilissitat* „. Ma l'indizio non ha valore, perchè quel prologo non è plautino; e, quando pur

fosse, si parla in esso evidentemente del soggetto della commedia, non dell' autore.

*
* *

Vogliamo ora esaminare qualche riflesso di Epicarmo pure in un campo poetico diversissimo da quello della commedia, e cioè nella poesia scientifica di Lucrezio. A proposito del quale non sembri fuor di luogo qualche osservazione preliminare, che meglio determini con quali riserve e in qual senso ed entro quali limiti noi possiamo guardare ad Epicarmo, come ad una delle fonti del grande ed austero poeta romano. La fonte principale di Lucrezio è, com' è noto, Epicuro: il cui sistema ei più o men fedelmente segue e riproduce, pur ravvivando l'informe e ribelle materia, con tutte le immagini di una fantasia potentissima. Ma nel riprodurre l' altrui sistema il poeta può essere tratto a presentarlo in una forma o nell' altra, a porre in più viva luce alcuni particolari e a smorzare le tinte di certi altri, ad aggiungere ragioni accessorie, che son frutto di elaborazione propria, a seconda che una efficacia più o meno potente hanno esercitato sul suo intelletto e sulla sua fantasia le ragioni degli altri pensatori o l'arte degli altri scrittori. Quindi è che per doppia via si possono discernere le influenze artistiche o filosofiche: sia in quanto l' altrui pensiero si accetti e si riproduca, sia in quanto il proprio pensiero si svolga in opposizione all' altrui. Dell' un genere e dell' altro di derivazione troveremo qualche traccia nei rapporti tra Epicarmo e Lucrezio. E s' intende che siamo costretti a giudicarne sol dai laceri e scarsi frammenti che di Epicarmo rimangono: il che vuol dire non essere illegittima la presun-

zione, che se possedessimo le opere di Epicarmo, ben più abbondante sarebbe la messe: tanto più legittima, anzi, in quantochè Lucrezio fu studioso ed ammiratore di Ennio, il cui *Epicharmus* dovè molto contribuire a divulgare in Roma l'amore del siculo poeta.

Uno dei concetti caratteristici della poesia lucreziana, quello anzi che sembra tutta informarla, ed al poeta commuovere l'alata fantasia, è la lotta contro le superstizioni volgari. Fin dal principio del suo poema Lucrezio dichiara l'intento suo: liberare l'animo umano, che è oppresso dalle paurose parole dei vati e dalle tenebrose visioni dell'oltretomba (I, 81 e segg.). Or, se *ita formido mortales continet omnes* (v. 152), la scienza sola può redimere l'umanità da questi terrori. Questa lotta contro le superstizioni del volgo aveva in Roma già al tempo di Lucrezio tradizioni gloriose. Tutti i poeti imitatori di Euripide ponevano in bocca ai loro personaggi imprecazioni veementi contro i vati ingordi e ignoranti: " superstiziosi vati e impudenti indovini, inerti, o folli o dominati dal bisogno; non conoscono per sè un sentiero e pretendono mostrare ad un altro la via; e chiedono pur solo una dramma a coloro cui prometton tesori „. Così Ennio; ed altrove: " quel che sta loro dinanzi ai piedi non guardano; e vanno scrutando le plaghe del cielo „. Più freddamente e debolmente, come al solito, Pacuvio (presso Cic. *De Div.* 1, 57, 181; e Gellio XIV, I, 34). Così pure Accio, nella tragedia Astianatte: " Non presto io fede agli auguri, che arricchiscon di parole le orecchie altrui, per arricchire di oro le case proprie! „ E certamente questi esempi preclari e quelli non infrequenti di Euripide, potevano ispirare alta e forte poesia; pur non bisognerà dimenticare colui che di tal motivo poetico fu antico generatore, se ciò è lecito argomen-

tare da un breve frammento, ove pur si contiene quel l'accenno così efficace alla esosa avarizia e alle spudorate menzogne: " a guisa delle perfide indovine, le quali ingannano le stolte femmine, da esse prendendo, altre cinque oncie di argento, altre una libbra, o mezza libbra, e tutto sanno esse „ (presso Pollux, IX, 81; p. 221 Lor.) (3).

Inizio al suo ragionare trae Lucrezio dal concetto che niente può esser generato dal nulla: I, 150 " *Quoius principium hinc nobis exordia sumet, Nullam rem e nihilo gigni divinitus umquam* „, ecc. Di qui scaturisce il concetto della eternità e mutabilità perenne della materia. Questo concetto sembra a prima vista molto lontano da quello di Epicarmo, che pone invece l'eternità degli Dei. Ma non bisogna farsi fuorviare da una prima parvenza. Gli Dei istessi sono per Epicarmo ridotti a una concezione materialistica, come apprendiamo dal frammento di Menandro (pr. Meinecke, *Com. gr.* IV p. 233; Lorenz, p. 258) " Epicarmo dice esser Dei i venti, l'acqua, la terra, il sole, il fuoco, le stelle „. Se di questa considerazione si tien conto, a me pare che nello sviluppo delle ragioni lucreziane si possa sentire un'eco del poeta antico: " Questi (principii delle cose) poi sono sempre simili a sè, e per i medesimi elementi hanno vita. — Ma si dice essere stato il caos il primiero tra gli Dei. — Come mai? possibile non è che da alcuna cosa sia nato chi fu primo. — Niente dunque fu primo?—No, e neppur secondo, per Giove, di quelle cose onde or noi così discorriamo „ (presso Diog. Laerzio III, 12; p. 267 Lor.).

---

(3) ὥσπεραὶ πονηραὶ μαντιες | αἴθ' ὑπονεμόνται γυναίκας μωρὰς ἄμ πεντόγκιον | ἀργύριον, ἄλλαι δὲ λίτραν, ταὶ δ' ἀν' ἡμιλίτριον | δεχομέναι καὶ πάντα γινώσκοντι.

E a questo concetto della eternità e indistruttibilità della materia, segue nell'uno e nell'altro quello dell'eterno rimutarsi dall'essere. Qui la tavolozza lucreziana assume colori vivacissimi: e per mostrare la continua affannosa vicenda della natura, presenta al guardo l'incessante succedersi di individui a individui nella varia famiglia delle piante, degli animali e degli uomini (vv. 251-265, lib. I). Il modello può essere stato anche qui Epicarmo, per quanto men variato sia il suo quadro: " Vedi ora anche gli uomini. L'uno cresce, l'altro muore: in continua mutazione siamo tutti. E ciò che secondo natura si rimuta, e non rimane al primiero stato, è diverso a sua volta da ciò che perì. Tu stesso ed io ieri fummo una cosa, ed ora siamo altro, ed altro seremo di poi „ (presso Diog. Laerzio III, 12; p. 268 Lor.).

Ed or toccheremo di altro concetto epicarmeo, che pure ebbe onore di imitazione da scrittori massimi. È quello del frammento: " Era unito ed or s'è disfatto, ed è tornato colà donde era venuto: la terra nella terra, lo spirito in alto. Che v'è di triste in ciò? Nulla „, (presso Plutarco, *Cons. ad Apoll.* 110 A; p. 258 Lor.) (4). Anche un frammento del *Crisippo* euripideo (839 Nauck[2]) ha: " Tornano alla terra le cose dalla terra generate, e quelle derivate dalla eterea generazione tornano di nuovo al celeste polo „. E il concetto ritorna in altro passo euripideo, *Suppl.* 532, segg. e in un frammento di Anassagora, (fr. 8 Mullach), e in Ennio: " *terraque corpus Quae dedit ipsa capit nec dispendi facit hilum* „ (pr. Varr. *L. L.* V, 60 ecc.) e in Lucrezio, II, 999:

---

(4) Συνεκρίθη καὶ διεκρίθη κἀπῆλθεν, δ' ὅθεν ἦλθεν, πάλιν, | γᾶ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμα δ' ἄνω · τί τῶνδε χαλεπόν; οὐδὲ ἕν.

Cedit item retro, de terra quod fuit ante,
In terras, et quod missumst ex aetheris oris
Id rursum caeli rellatum templa receptant.

Al qual proposito è da notare che ad una diretta derivazione da Epicarmo a Lucrezio, potrebbesi credere per quel che segue in Lucrezio: *Nec sic interemit mors res ut materiai Corpora conficiat, sed coetum dissupat ollis;* tal concetto infatti della morte come dissoluzione delle parti ond'era tenuto assieme il corpo, il troviamo in questo luogo istesso di Epicarmo (συνεκρίθη καὶ διεκρίθη).

Il concetto che la percezione sensitiva non sia localizzata nei singoli organi, ma sia invece interna, sia dell'anima istessa, fu efficacemente espresso da Epicarmo nel verso famoso presso Plutarco, *Morall.* 98 B, Tertull. *de an.* 18, ecc.; pag. 255 Lor.:) (5) " la mente vede, la mente ode: tutte le altre cose sono sorde e cieche ".

Del passo non abbiamo altro; ma una congettura molto probabile circa il pensiero che seguiva, possiamo, credo, fare dal seguente passo di Cicerone, che evidentemente si riferisce a Epicarmo: *Tusc.* 1, 20, 46: *ut facile intellegi possit animum et videre et audire, non eas partis quae quasi fenestrae sunt animi.* Sarà quindi probabile che ad Epicarmo alluda Lucrezio, III, 359:

Dicere porro oculos nullam rem cernere posse,
Sed per eos animum ut foribus spectare reclusis,
Desipere est [altr. difficile est].

Più lontano riscontro si troverà in Eraclito, riscontro cui pose mente il Lassalle, *Heraclit,* I pag. 316.

---

(5) Νόος ὁρῇ καὶ νόος ἀκούει· τἄλλα κωφὰ καὶ τυφλά.

Per quanto riguarda la generazione degli animali e la trasmigrazione delle anime, Lucrezio (I, 117) pure allude alla dottrina epicarmea, che è poi la stessa che quella di Pitagora; ma mira specialmente alla redazione ed esposizione che di quella aveva fatto Ennio, come risulta dalla esplicita citazione ch'egli ne fa. Mi sia lecito per tale argomento rimandare alla pag. 149 delle mie *Commentationes vergilianae.*

La scarsità dei frammenti che di Epicarmo rimane non ci consente di apprezzare degnamente l'efficacia di lui pure sugli scrittori posteriori latini nè quindi di continuare questi confronti. Dobbiamo contentarci di scarsi e sporadici accenni qua e là, accenni pei quali non possiamo ragionevolmente neppure escludere il dubbio che si tratti di meri incontri casuali. Qualche riflesso epicarmeo è dato tuttora ravvisare in Orazio; ed apporterò due esempi, perchè sfuggiti, ch'io sappia, ai commentatori di Orazio: Epicarmo (pr. Stob. *floril.* XX, 9; pag. 261 Lor.) „ non l'ira conviene tenere a freno, ma l'animo „ = (6) Orazio, *Epist.* I, 2, 62-63:

> Ira furor brevis est: animum rege: qui nisi paret,
> Imperat: hunc frenis, hunc tu compesce catena.

Epicarmo (presso Aristot. *de gen. anim.* I, 18; pag. 271 Lor.) (7) “ Dalla maldicenza nasce l'oltraggio; e dall'oltraggio la pugna „; Orazio, *Epist.* I, 19, 48-49:

---

(6) Ἐπιπολάζειν οὔτι χρὴ τὸν θυμόν, ἀλλὰ τὸν νόον.

(7) ἔτι δὲ παρὰ ταῦτα ὡς Ἐπίχαρμος ποιεῖ τὴν ἐποικοδόμησιν, ἐκ τῆς διαβολῆς ἡ λοιδορία, ἐκ δὲ ταύτης ἡ μάχη, ταῦτα δὲ πάντα ἔκ τινος ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως.

Ludus enim genuit trepidum certamen et iram,
Ira truces inimicitias et funebre bellum (8).

Probabilmente anche Seneca attinse ad Epicarmo qualche pensiero, il che del resto è naturale, trattandosi di un poeta così sentenzioso. Abbiamo sopra visto il frammento epicarmeo (p. 263 Lor.) nel quale la prodigalità è considerata non come filantropia, bensì come una malattia dell' anima (9). È il concetto dichiarato in Seneca, *De benef.* I, 14: " *Beneficium quod quibuslibet datur nulli gratum est... Numquid enim me dignum iudicavit? Morbo suo morem gessit* „. — Così pure una diretta derivazione del passo già citato (p. 274 Lor.) Ἁ δὲ χεὶρ τὰν χεῖρα νίζει · δός τι καὶ λάβοις τί κα, sembrano le parole di Petronio, *Satir.* cap. 45: " *Conputa: et tibi plus do quam accepi; manus manum lavat* „. (10)

(8) Molto simile è pure l' altro passo di Epicarmo (presso Ateneo II, 36 C.; p. 271 L.): " dal sacrificio venne fuori un convito; dal convito si passò al molto bere... dal bere alla giocosa festività, e da questa alla pugna „.

(9) Οὐ φιλάνθρωπος τύγ' ἔσσ' · ἔχεις νόσον · χαίρεις διδούς.

(10) Questi ultimi due riscontri si trovano già presso il Lorenz, nei passi sopra citati; e il primo anzi già presso il Mureto, *Variae lect.* XII, 2.

II.

Un frammento di Ibico ed uno di Ennio.

È notissimo il frammento di Ennio (268 Valm.) (1):

> Hic ut fortis equos, spatio qui saepe supremo
> Vicit Olumpia, nunc senio confectus quiescit

Cicerone che cita questo frammento ci avverte che qui il poeta parla di sè (*Cato maior*, 5, 14): “*equi fortis et victoris senectuti conparat suam*„.

Ma a questo frammento il Baehrens ne congiunse un altro, quello conservatoci presso Nonio 219, 12 (framm.

---

(1) Vahlen[1], fr. 441; Müller, 481; Baehrens 273, Vahlen [2], v. 374 seg. (fr. VI del l. XII, pag. 67). *Hic ut* è congettura del Baehrens, molto opportuna, se s'intende il pronome col valore di *ego*, come altre volte presso Ennio; i codici hanno *sicut* o *sicuti*, l'Havet congetturò *sicine*. Nel secondo verso il Valmaggi legge *non* invece di *nunc*; e paragona, come già il Colonna, Sofocle, *Elettra* 25: ὥσπερ γὰρ ἵππος εὐγενὴς κἂν ᾖ γέρων. Ma il confronto col passo di Ibico (v. appresso) è molto più persuasivo, e la somiglianza è troppa per essere casuale.

237 Valm.) (2) dal libro XVI degli Annali: “*post aetate pigret sufferre laborem*„ frammento che il Baehrens stesso congetturò fosse da ridurre così: “*post aetate pigret scribendi ferre laborem*„ sulla scorta di un noto verso oraziano (3). Ora tanto il congiungimento dei due frammenti quanto la riduzione del secondo nella forma detta sono stati più volte dichiarati capricciosi ed arbitrarii. Le osservazioni che qui seguono spero valgano invece a confermarli. Seguendo la congettura del Baehrens i due frammenti insieme congiunti darebbero questo pensiero: “come forte cavallo che spesso nell'estremo limite dello stadio vinse le gare olimpiche, poi disfatto da vecchiaia sta in riposo, (così io ero una volta ardente lottatore negli agoni poetici), ed ora invece mi pesa la fatica dello scrivere.„. Or bene questo svolgimento di pensieri, che si avrebbe congiungendo i due frammenti ed interpretandoli nel modo detto, è proprio quello che è necessario ammettere. Ed infatti è questo appunto lo svolgimento di pensieri che si trovava nel modello di Ennio, Ibico.

---

(2) Vahlen, [1] 405, Müller 432, Baehrens 274; Vahlen. [2] 425 (fr. XV, del l. XVI, p. 77). Il Vahlen, nella seconda edizione, l. c., congettura, invece di *aetate*, *exacta aetate* e richiama Terenzio, *Adelph.* 870. Ma *exacta aetate* sembra eccessivo a denotare vecchiaia, pigra sì, ma non esausta. Nel passo indicato di Terenzio precedon le parole: “*contrivi in quaerundo vitam atque aetatem meam*„.

(3) Cfr. Orazio, *Sat.* I, 4, 12: “*piger scribendi ferre laborem*„. Nella citazione noniana di Ennio non è difficile spiegare che uno *scribendi ferre* passando di copia in copia sia stato erroneamente trascritto *sufferre*. Da una prima scrittura *scribdi ferre* male interpretata si sarà venuti, col dileguo del *di*, a *sub ferre*, indi a *subferre* (L[1] *supferre*).

È stato molte volte notato che Ennio qui riproduce il passo di Ibico, che si trova citato presso lo scoliasta al Parmenide di Platone (137 A, Scol. 329); ma non mi pare che da tal riscontro si sia tratto il frutto che si doveva.

Il passo di Ibico è il seguente:

Ἔρος αὖτέ με, κυανέοισιν ὑπὸ βλεφάροις τακερ' ὄμμασι δερκόμενος,
κηλήμασι παντοδαποῖς ἐς ἄπειρα
δίκτυα Κύπριδος βάλεν·
ἦ μὰν τρομέω νιν ἐπερχόμενον,
ὥστε φερέζυγος ἵππος
ἀεθλοφόρος ποτὶ γήραϊ ἀέκων
σὺν ὄχεσφι θοοῖς ἐς ἅμιλλαν ἔβα (4).

Il confronto col passo enniano comincia dunque al v. 5 (ὥστε φερέζυγος ecc.). Senonchè alle parole del frammento di Ibico che noi possediamo dovevano far seguito parole che indicassero il poeta come ormai stanco, per soverchia vecchiezza, di scrivere. Proclo infatti nel Comm. al Parm. di Platone, 318, così dice di questo passo: ὁ δὲ Ἴβυκος ὅτι μελοποιὸς και ὅτι περὶ τὰ ἐρωτικὰ ἐσπουδακὼς καὶ ὅτι πρεσβύτης ὢν καὶ εἰς τὸ γράφειν ἐρωτικὰ προαγόμενος διά τὸν τόνον τοῦ ἐρᾶν κατοκνεῖν φησί τὴν γραφὴν..... οὐκ ἄδηλον τοῖς τῶν ἐκείνου διακεκοόσιν. — Dal confronto dunque col passo di Ibico si conferma che pure in Ennio seguiva tale pensiero, e che cioè il framm. tutto intero sia da ricomporsi così:

---

(4) Ibico, fr. 2 Bergk-Hiller-Crusius (Teubner, 1897), p. 214 dell'*Anthol. Lyrica*. Cfr. Taccone, *Antologia della melica greca* (Torino, 1904), pag. 144-5.

Hic, ut fortis equos spatio qui saepe supremo
Vicit Olumpia, nunc senio confectus quiescit,
. . . .
Post aetate pigret scribendi ferre laborem.

Ma da tal congiungimento si trae anche un' altra conclusione. L' ultimo verso è citato da Nonio, 219, 12 come appartenente al libro XVI degli Annali; i primi due versi sono citati da Cicerone *(Cato maior,* 5, 14) senza indicazione di libro. Tutto il frammento apparterrà dunque al libro XVI; e poichè in esso il poeta parlava di sè, il frammento dovrà supporsi appartenente al proemio del libro. Or noi abbiamo una notizia dalla quale risulta come sia probabile che al principio del libro XVI fosse un proemio di tal genere. E la notizia è in Plinio, *N. h.* VII, 28, 101: " Q. Ennius, T. Caecilium Teucrum fratremque eius praecipue miratus propter eos sextum decimum adiecit annalem „. Ora, quando scrisse il libro XVI Ennio doveva essere già molto vecchio, se a sessantasei anni scrisse il libro XII (Gellio, XVII, 21, 43) (5). E se, già vecchio, mosso di ammirazione per i due prodi guerrieri, egli ritornò agli *Annali,* e ne iniziò la continuazione, è naturale che cominciasse a lamentare la fiacca vena poetica, che più non gli permetteva di cantare degnamente gli eroi, e rammentasse con amaro rimpianto gli antichi trionfi.

(5) Gellio, XVII, 21, 43: " *Q. Ennium... cum sextum et sexagesimum annum haberet, duodecimum annalem scripsisse idque ipsum Ennium in eodem libro dicere* „. La notizia Gellio trae dal primo libro *de poetis* di Varrone. Il Merula e il Vahlen supposero però, invece di *duodecimum, duodevicesimum,* e vi assentì, " benchè senza soverchia fiducia „ il Valmaggi (nota a framm. 268).

III.

Cleante e Lucilio.

Notissimo è il frammento di Lucilio sulla virtù, conservatoci da Lattanzio, *Inst.* VI, 5, 2 (1). Lo daremo secondo la lezione del Lachmann:

> Virtus, Albine, est pretium persolvere verum
> Queis in versamur, queis vivimu' rebu' potesse,
> Virtus est homini scire id quod quaeque habeat res,
> Virtus scire homini rectum utile quid sit honestum,
> Quae bona quae mala item, quid inutile turpe inhonestum,
> Virtus quaerendae finem re scire modumque,
> Virtus divitiis pretium persolvere posse,
> Virtus id dare quod re ipsa debetur honori,
> Hostem esse atque inimicum hominum morumque malorum,
> Contra defensorem hominum morumque bonorum,
> Magnificare hos, his bene velle, his vivere amicum,
> Commoda praeterea patriae sibi prima putare
> Deinde parentum, tertia iam postremaque nostra.

---

(1) Luc. fr. 1 p. 31 Dousa; fr. incert. 1 p. 221 Corpet; fr. 1020, Lachmann; fr. inc. 1 p. 132 Mueller; vv. 1326-1338 p. 91 Marx.

Si ha qui, secondo Luciano Mueller (*Comm.* p. 273) " nobilissima illa et vere Romana definitio virtutis, quae tam longo intervallo a Graecorum philosophorum placitis, quam a christianorum doctrina distat „.

Benchè dunque per i singoli concetti, e specialmente per il carattere pratico della virtù che vi è esaltata, questo frammento sia di schietto stampo romano, pure io credo che, per l'intonazione generale, esso sia ispirato da un passo di Cleante stoico sul bene, conservatoci presso Clemente Alessandrino, *Admon. ad Gentes* p. 35 (Mullach, *Fragm. philos.* I, p. 152). Pongo qui sotto il frammento e confido che il rapporto risulterà evidente:

> Τἀγαθὸν ἐρωτᾶς μ' οἷόν ἐστ', ἄκουε δή.
> Τεταγμένον, δίκαιον, ὅσιον, εὐσεβές,
> κρατοῦν ἑαυτοῦ, χρήσιμον, καλόν, δέον.
> αὐστηρόν, αὐθέκαστον, αἰεὶ συμφέρον.
> ἄφοβόν, ἄλυπον, λυσιτελές, ἀνώδυνον,
> ὠφέλιμον, εὐάρεστον, ἀσφαλές, φίλον,
> ἔντιμον, ὁμολογούμενον, * * *
> εὐκλεές, ἄτυφον, ἐπιμελές, πρᾶον, σφοδρόν,
> χρονιζόμενον, ἄμεμπτον, αἰεὶ διαμένον.
> 'Ανελεύθερος πᾶς ὅστις εἰς δόξαν βλέπει,
> ὡς δὴ παρ' ἐκείνης τευξόμενος καλοῦ τινός.

Lucilio era studioso dei filosofi greci e dei loro varii sistemi, dei quali rimangono nei versi suoi numerosi accenni, e, per quanto riguarda la dottrina morale seguiva la scuola stoica (v. Bouterwek, *De L. Lucilio satirico,* Merseburg, 1871, p. 18), pure irridendo qua e là i sofismi verbali, cui la detta scuola trascendeva (v. Bout., l. c.).

E in un altro passo anzi Lucilio prese di mira e mise

in derisione la stessa dottrina morale di Cleante. È il passo conservato presso Porfirione, *ad Horat. Sat.* I, 3, 124. Così dice lo scoliasta oraziano: " *Stoici existimant perfectae sapientiae virum omnia habere; in quo sensu et Lucilius versatus sic ait:* nondum etiam qui haec omnia habebit Formonsus, dives, liber, rex solus feretur? *Quae tamen poeta non simpliciter, sed per derisum Stoicorum dicit* „ (2). Ora in questa rappresentazione derisoria degli Stoici, Lucilio prende di mira il χαρακτήρ che dell'uomo sapiente aveva disegnato Cleante. Infatti un frammento di una satira menippea di Varrone (245 Buech.) così rappresenta il sapiente secondo Cleante: " *solus rex, solus rhetor, solus formonsus, fortis, aecus vel ad aedilicium modium, purus putus: si ad hunc* χαρακτῆρα Κλεάνθους *conveniet, cave attigeris hominem* „. Questa burlesca definizione del sapiente che fu trattata in seguito più volte con fortuna e specialmente da Orazio, risale allo stesso Menippo, e da lui la tolsero Varrone e Lucilio, come si proverà nello studio seguente.

---

(2) Cfr. Lachmann, *Luc. Satirarum* 1172; Mueller, p. 150 (*Inc.* CI); Marx, p. 83, vv. 1225-1226. Nel primo verso aggiunse *qui* il Lachmann, *hic* il Marx. Nel secondo le edizioni antiche e il Lachmann hanno *vocetur*, il Mueller suppose *feretur*, il Marx *ut extet*. I codici hanno *testetur* o *testatur*.

IV.

Una satira contro gli Stoici.

Tra i frammenti delle satire Menippee di Varrone ve n' ha uno che si riferisce a Cleante. È il seguente (fr. 245 Buecheler):

" *Solus rex, solus rhetor, solus formonsus, fortis, aecus vel ad aedilicium modium, purus putus: si ad hunc* χαρακτῆρα Κλεάνθους *conveniet, cave attigeris hominem* " (1).

Il frammento è citato da Nonio, 271, dalla satira *Longe fugit qui suos fugit,* della quale presso Nonio stesso, 204, si conserva un altro frammento.

Questo passo varroniano rappresenta in forma burlesca il tipo del sapiente secondo la scuola stoica. Il vero sapiente non è inferiore ad alcuno, è re, è oratore, è libero; egli solo è bello, egli solo è forte, egli solo è adatto a qualsiasi lavoro, egli solo è puro. Si ha insomma qui

---

(1) Circa il significato di *modius* in senso architettonico vedi Isidoro, *Origines* 19, 2. — La spiegazione poi della frase *purus putus,* equivalente a *valde purus,* vedi presso Gellio VI, 5.

quella medesima rappresentazione stoica del sapiente, contro la quale avventa i suoi strali Orazio, *Sat.* I, 3, 124 sgg.: " *Si dives qui sapiens est Et sutor bonus et solus formosus et est rex Cur optas quod habes?* „ e v. 132 sg.: " *sapiens operis sic optimus omnis Est opifex solus, sic rex* „. È bensì vero che per tal sua rappresentazione Orazio cita un altro maestro stoico, Crisippo, non Cleante; ma lo cita per riferire una particolare risposta di lui alla obbiezione: *Cur optas quod habes?* — Era del resto questo il tipo tradizionale del sapiente secondo i maestri stoici (2). Cicerone ne fece una vivace dipintura ironica nel *Pro Murena*, cap. 29: *solos sapientes esse, si distortissimi sint, formosos: si mendicissimi divites, si servitutem serviant, reges: nos autem qui sapientes non sumus, fugitivos, exsules, insanos denique esse dicunt* „; cfr. di Cic. anche *Acad.* II, 44, 138; *De Fin.* IV, 27, ivi III, 22, 75 e *Parad.* 6; e di Oraz. stesso cfr. *Epist.* I, 1, 106-8: " *Ad summam: sapiens uno minor est Iove, dives, Liber, honoratus, pulcher, rex denique regum, Praecipue sanus, nisi cum pituita molesta est* „.

Abbiamo anzi il sospetto che questa vivace dipintura, che divenne, come si è visto, tradizionale, possa risalire a Menippo stesso. Negli scritti di Luciano vediamo Menippo rappresentato qual vivace irrisore dei filosofi; e Luciano stesso in *Mort. dialog.* I, 1 fa dire da Diogene quanto egli dileggiasse pure i filosofi viventi. Si aggiunga che tra i libri di Menippo citati da Diogene Laerzio (VI, 101) si trovano pur quelli πρὸς τοὺς φυσικοὺς καὶ μαθη-

---

(2) Quanto al passo di Lucilio che contiene la stessa satira contro gli Stoici, vedi in fine dello studio precedente.

ματικούς; e che di una satira sua, nella quale si prendevano di mira le dottrine stoiche, ci fa espressa testimonianza il passo di Ateneo XIV, 629[e]. Inoltre nella *Necyomantia* Lucianea, che è in gran parte ispirata da Menippo (Wachsmuth, *Corpusc. poes. epic. lud.* II, p. 81), s'induce Tiresia che consiglia a Menippo l'ottima maniera di vivere, e tra le altre cose gli dice (21): καταπτύσας τῶν σοφῶν τούτων συλλογισμῶν καὶ τὰ τοιαῦτα λῆρον ἡγησάμενος, parole che sono una evidente allusione alle sottili disquisizioni degli stoici, come si vede anche dalla ironica denominazione di σοφῶν τούτων. Che più? In Luciano stesso troviamo quella rappresentazione e in un dialogo che è probabilmente derivato da Menippo; onde si conferma che quella vivace ed arguta satira a Menippo appunto risalga. Il dialogo Lucianeo è quello intitolato Βιῶν πρᾶσις. Ivi si legge a cap. 20: μόνος οὗτος σοφός, μόνος καλός, μόνος δίκαιος ἀνδρεῖος βασιλεὺς ῥήτωρ πλούσιος νομοθέτης καὶ τὰ ἄλλα ὁπόσα ἐστίν. Al che il compratore domanda: Οὐκοῦν, ὦγαθέ, καὶ μάγειρός μόνος, καὶ νὴ Δία γε σκυτοδεψὸς καὶ τέκτων καὶ τὰ τοιαῦτα; e ne ha la risposta: Ἔοικεν. Il sapiente di cui si contratta la vendita è appunto lo stoico Crisippo.

E da quale indizio possiamo noi congetturare che questo passo lucianeo fosse tratto da Menippo? Giacchè, a sostenere ciò, non basta certo il fatto generico che Luciano sia tra i più costanti imitatori di Menippo. Ma il dialogo di Luciano Βιῶν πρᾶσις noi crediamo sia imitazione e amplificazione di uno dei libri di Menippo e cioè Διογένους πρᾶσις (3). Di tale libro abbiamo solo notizia in Dio-

(3) Circa gl' infelici tentativi di mutare Μένιππος in Ἕρμιππος nelle parole di Laerzio: φησί δὲ Μένιππος ἐν τῇ Διογένους πράσει, rimandiamo al Wachsmuth, *Corpusculum Poesis epicae graecae ludibundae*, II, p. 82, nota 7.

gene Laerzio, VI 29, con un breve accenno a una parte del contenuto. Si parla ivi dell' avventura toccata a Diogene, che fu preso e venduto come schiavo, e interrogato che cosa sapesse fare, dette la famosa risposta, che egli sapeva comandare agli uomini liberi, e che bisognava obbedire a lui come si obbedisce al medico e al nocchiero, anche se sono schiavi. Ora tutta questa scena forma appunto argomento di una parte del Βιῶν πρᾶσις lucianeo (cap. 8). Diogene interrogato quale arte sapesse, risponde: Ἐλευθερωτής εἰμι τῶν ἀνθρώπων καὶ ἰατρὸς τῶν παθῶν · τὸ δ' ὅλον ἀληθείας καὶ παρρησίας προφήτης εἶναι βούλομαι. E continua inculcando il pensiero che bisogni obbedirgli in ciò che egli ordini (4).

La derivazione è evidente, per chi abbia notizia dei rapporti che intercedono tra Luciano e Menippo. Se dunque in un dialogo Lucianeo derivato da Menippo troviamo quella rappresentazione ironica degli Stoici e se quella medesima rappresentazione è in una satira menippea di Varrone, (5), sarà più che mai ovvia la conclusione, che quella rappresentazione risalga appunto a Menippo.

---

(4) Si può supporre che pur nella satira menippea di Varrone si tratti di una compra di schiavi; si comprenderebbe meglio allora il significato delle parole finali del frammento: *cave attigeris hominem*.

(5) Come è noto, Varrone nelle satire Menippee non tolse tutto da Menippo. Cicerone stesso pone in bocca a Varrone le parole *(Acad. post.* I, 8) “ *in illis veteribus nostris quae Menippum imitati, non interpretati, quadam hilaritate conspersimus* „. E Gellio, II, 18 così dice: “ *Menippus cuius libros M. Varro in satiris aemulatus est, quas alii cynicas, ipse appellat Menippeas* „.

V.

Il carme LXIV di Catullo.

Com' è noto, nel carme LXIV di Catullo, cioè nell' Epitalamio di Peleo e Teti, è un lungo passo (52-267) che riguarda la favola di Arianna, di Teseo e di Bacco. Questo episodio vi è immesso in maniera alquanto artifiziosa: si vede subito che l' autore ha cercato un pretesto per immettervelo; gl' invitati e gli accorsi da tutte le parti nella casa di Peleo, per festeggiare il lieto avvenimento, ammirano i ricchissimi doni, e tra gli altri un meraviglioso tappeto che copre il letto nuziale; e sul tappeto vedono rappresentata Arianna disperata per la partenza di Teseo, la vendetta che gli Dèi prendono su Teseo fuggiasco, il corteggio di Bacco che muove alla volta di Arianna abbandonata. Il poeta ha cercato un ripiego per porre qui tutte queste vivaci descrizioni: l' amore per questi quadretti passionali, nei quali egli aveva mano maestra, gli ha fatto perder di vista le proporzioni, e benchè ad un certo punto si fermi tutto di un tratto, come per richiamarsi al primo soggetto (v. 116 *quid ego a primo digressus carmine* . . . .), pur vince subito questo oppor-

tuno scrupolo di misura, e continua senz' altro a narrare le angosce di Arianna. E si ha così il risultato piuttosto strano di due carmi di soggetto diverso ed affatto indipendenti l' uno dall' altro, dei quali il più breve ha inghiottito il maggiore. Giacchè alle nozze di Peleo e Teti sono consacrati in tutto il componimento 185 versi, e alla favola di Arianna 215. È, come vedremo, un caso di fusione di due carmi, deliberato e voluto dall' autore stesso, un caso tipico di contaminazione. Nello studiare la composizione e l' origine del poemetto catulliano non credo si possa prescindere da questo concetto di due carmi fusi in uno, provenienti da ispirazione e da fonte diversa. Si è riconosciuta nel nostro poemetto, sì per la composizione, sì per parecchi dei particolari, l' influenza dell' arte alessandrina. Ma i pareri e le congetture sono state diversissime, quando si è cercato di determinare il genere e il grado di tale influenza. Si tratterebbe per alcuni di una semplice imitazione, che Catullo avrebbe fatto di un *epyllion* alessandrino; per altri di una vera e propria traduzione da una poesia di Callimaco o di uno dei suoi contemporanei. Gli studiosi troveranno le varie ragioni presentate per sostenere l'una o l'altra opinione nel bel commentario di Emilio Thomas *(Les poésies de Catulle,* Paris, Hachette, 1890, p. 568-570) (1). Nè l' una nè l' altra opinione ha per sè

---

(1) Cfr. Haupt, *De Catulli carmine LXIV*, Berlin, 1855 *(Opus.* II, pag. 67 - 89); Riese, *Catull's 64 Gedicht aus Kallimachos übersetzt (Rhein. Mus.* XXI, 1866, p. 498-509); Weidenbach, *De Catullo Callimachi imitatore*, Lipsiae, 1873; Schulze in *Neue Jahrb. für Philol.* 1882, p. 205; Thomas Em., in edizione (Hachette 1890, II), pagina 568-570. Della ipotesi del Riese, che cioè il carme sia, come la *Chioma di Berenice*, traduzione da Callimaco, così giudica il Susemihl, *Gr. Litt. in der Alexandrinerzeit*, I, p. 358 n.: " Jedenfalls

alcuna valida prova. L'una si fonda sulla osservazione generica dei caratteri del carme; l'altra ha contro di sè molteplici argomenti, che il lettore può vedere nella trattazione del Thomas.

Sono stati osservati qua e là riscontri dei passi di questo poemetto con passi di parecchi scrittori greci dell'epoca classica ed anche di qualche tragico latino. Ci sia lecito fermarci brevemente su questo punto. Anzitutto si possono ravvisare parecchie tracce e reminiscenze dello studio di Apollonio Rodio. Così i versi 106 sgg. *Nam velut in summo quatientem bracchia Tauro* ecc. rammentano Apollonio Rodio, III, 968-971; e il v. 130 *Mollia nudatae tollentem tegmina surae,* rammenta Apollonio III, 874 ἂν δὲ χιτῶνας λεπταλέους λευκῆς ἐπιγουνίδος ἄχρις ἄειρον. Più incerto riscontro è 184 *lentos incurvans gurgite remos* con Apollonio II, 591 ἐπεγνάμπτοντο δέ κῶπαι ἠύτε καμπύλα τόξα. In due passi sembra evidente che Catullo abbia rammentato la Medea di Euripide o la redazione latina fattane da Ennio. Ed infatti i primi sette versi del carme richiamano molto da vicino il principio della Medea, (v. Ribbeck, *Trag. fragm.*[2] p. 49) e i versi 177-181 sono stati ravvicinati ai versi della Medea di Euripide, 502 sgg. e alla traduzione che ne fece Ennio (v.

---

ist der Ausgangspunkt der Beweisführung, der Plural in LXV, 8 f. *Ortale mitto haec expressa tibi carmina Battiadae,* . . . . . hinfällig geworden, seitdem sich herausgestellt hat, dass wahrscheinlich auch das 63 Gedicht aus K. übersetzt ist (s. von Wilamowitz, *Die Galliamben des Kallimachos und Catullus, Hermes,* XIV, 1879, s. 194-201) „. Si può aggiungere che, anche a prescindere dai carme 63, la prova dedotta dal plurale *carmina* non ha valore, potendo tale parola essere un *plurale poetico* e indicare quindi *un solo carme;* cfr. Forbiger a Verg. *ecl.* VIII, 12.

il framm. presso Cicerone, *De Orat.* III, 58, 217). Al qual proposito credo potere indicare uno stretto rapporto con altro passo enniano. Basta mettere a riscontro i luoghi dei due poeti: v. 177 sgg.

> Nam quo me referam? quali spe perdita nitor?
> Dictaeosque petam montes? a, gurgite lato
> Discernens ponti truculentum ubi dividit aequor?
> An patris auxilium sperem?

Ennio presso Cic. *Tusc.* III, 19, 44 (lamento di Andromaca):

> Quid petam praesidi aut exsequar? Quove nunc
> Auxilio aut exsili aut fugae freta sim?
> Arce et urbe orba sum. Quo accidam? quo applicem?

Altri riscontri, con Omero, con Callimaco, con Teocrito, possono qua e là indicarsi; ma riguardano singoli versi o emistichii. Il v. 31 *Oceanusque mari totum qui amplectitur orbem* vuolsi riproduzione di un verso di Euforione (fr. CLVIII Mein.) Ὠκεανὸς τῷ πᾶσα περίρρυτος ἐνδέδεται χθών. Il che non persuade; giacchè nella letteratura antica è frequentissima, da Omero in poi, la concezione dell'Oceano, quale corrente, che cinga tutta intorno la terra; sicchè non pare che Catullo avesse bisogno di andarla a cercare proprio in Euforione. Ad ogni modo tutti questi rapporti e riscontri non possono altrimenti qualificarsi, che come reminiscenze, naturali in un poeta dotto, qual'è Catullo. Essi lasciano quindi intatta la questione circa la derivazione del carme, anzi dei due carmi che vi sono fusi. O che il poeta abbia riprodotto da un suo esemplare l'ordine dei concetti, le descrizioni e rappresentazio-

ni poetiche, o che abbia più liberamente imitato, egli può bene aver voluto colorire qualche immagine, usufruire qualche tratto descrittivo, del quale gli studii suoi gli presentavano più vivo il ricordo, e procedere insomma nell'opera sua con quel possesso di mezzi tecnici e con quella ampiezza di movimento, che gli era famigliare. Sicchè, come ho già detto, la questione circa la derivazione dei due carmi fusi nel carme LXIV, rimane intatta, pur dopo che si sono riconosciute le reminiscenze varie di quel carme. La qual cosa ho voluto espressamente rilevare, appunto perchè tali reminiscenze sono apportate come argomento, che impedisca di credere, che Catullo si sia foggiato sopra un unico esemplare.

Poichè dunque queste reminiscenze e riscontri con autori varii escludono l'ipotesi di una traduzione *letterale* da un componimento greco, rimangono in campo tre ipotesi: o il carme è una composizione originale di Catullo, con reminiscenze, qua e là, dei poeti studiati; o è una riduzione libera, che Catullo ha fatto, di un solo poemetto greco, nel quale erano quindi trattate, col ripiego che troviamo in Catullo, le due leggende, dell'abbandono di Arianna e delle nozze di Peleo; oppure è una riduzione e fusione di due poemetti greci, uno sull'abbandono di Arianna e l'altro sulle nozze di Peleo. Secondo noi le due prime ipotesi debbono abbandonarsi: la terza ipotesi risponde al vero. Ed anzitutto esponiamo le ragioni per cui dobbiamo respingere le due prime.

Il carme conserva parecchi indizii che ci avvertono non potersi trattare di un'opera originale. Lascio stare del *saepe* del v. 25, nel qual verso il poeta rivolto agli *heroes* dice: *Vos ego saepe meo vos carmine compellabo,* cosa che non par bene attagliarsi a Catullo. Ma sono qua e là

certe espressioni, nelle quali mal si cela un certo stento, quale è ovvio che si ritrovi in quelle dizioni, che non sono come spontanee e uscite di getto dalla mente dell' autore, ma ricalcate faticosamente sulle orme altrui, lo stento insomma proprio delle traduzioni. Per dire che gli dèi " si assisero „ Catullo avrebbe certamente trovato una frase più naturale e più chiara che il *flexerunt artus* del v. 305; quella frase gli fu suggerita da un ἔκαμψαν γούνατα (o κῶλα) che egli aveva dinanzi. Così in 132 *frigidulos . . . singultus* traduce un κρυερὸς γόος, e in v. 173 *serens . . . . curas* un ἀνίας . . . . κατασπείρας. Durissima è l' espressione del v. 18 *nutricum tenus* " sino alle mammelle „; ma si può supporre che l' autore avesse dinanzi un testo greco, ove fosse la parola τιτθή, che vale tanto " mammella „ quanto " nutrice „ (Esichio: τιτθή, μαστὸς ἢ τροφός). Tutti questi passi sono per noi quasi preziose spie che ci fanno, per dir così, sorprendere l' autore nel lavoro stesso di riduzione dell' originale.

Passiamo ora al secondo quesito: l' originale era un solo, in cui erano trattate tutte e due le leggende, o erano due? Saremmo qui insomma innanzi a un caso di contaminazione di due poemetti mitologici? Naturalmente, nella mancanza dei documenti originali, non è possibile dare a siffatti quesiti una decisiva risposta. Possiamo argomentare piuttosto per ragionevoli presunzioni che per prove sicure; e i risultati acquistano carattere non di certezza, ma di maggiore o minore probabilità. Con tali riserve diciamo adunque che la probabilità maggiore è appunto per la terza ipotesi, che cioè Catullo abbia congiunto in un unico carme due poemetti diversi. Sono nel carme stesso di Catullo indizii interni, di composizione e di stile, che ci portano a tale conclusione. E per vero, sup-

poniamo che il poemetto sia stato concepito originariamente così: di narrare le feste per le nozze di Peleo, e poi prendere occasione dal drappo del letto nuziale per ispiegare tutte le rappresentazioni contenutevi: questo episodio immesso nel poema principale, se avesse fatto parte della primitiva concezione, doveva procedere in modo tutto affatto diverso: il poeta avrebbe continuamente rammentato che gli accorsi alle nozze ammiravano in una parte del drappo una scena e in altra parte un'altra scena; la esposizione insomma delle varie fasi della leggenda sarebbe stata fatta come descrizione del drappo, così come vediamo presso Vergilio, a proposito delle rappresentazioni che Enea trova nel tempio di Cartagine. Ma in Catullo l'episodio di Arianna procede in maniera affatto indipendente dalla descrizione del drappo. Arianna piange, geme, impreca, fa dei lunghi discorsi, tutte cose che non han che fare con una rappresentazione figurata. Quel drappo sembra dunque un ripiego, un artifizio escogitato dopo, per congiungere due componimenti già belli e formati e indipendenti l'uno dall'altro. È molto più naturale spiegare con questa artifiziosa sutura il congiungimento delle due leggende, anzichè supporre che esso fosse già nell'originale. Per quanto si voglia presumere che l'autore di quell'originale non fosse tenero nè dell'opportunità nè della misura, pur gli sarebbero naturalmente, inconsciamente, venute fuori espressioni descrittive, se la leggenda di Arianna era da lui immessa nel poemetto sol per descrivere varii quadri di una rappresentazione figurata. Questa ragione non vale invece per chi ha dinanzi un originale, di cui ricalca più o meno fedelmente le orme; quindi non vale per Catullo. Quell'episodio dunque non era, nell'originale, una descrizione: era un poemet-

to mitologico affatto indipendente sui casi di Arianna. Catullo prese quel carme e lo usufruì quale episodio di un altro poemetto; ma non potè liberarsi così dall' originale suo, da giungere a dare ad esso quel carattere descrittivo, che era richiesto dall' uso che egli ne faceva. Pare dunque a noi più probabile tra tutte la congettura che Catullo avesse dinanzi due poemetti, uno sulle nozze di Peleo, l' altro sui fatti di Arianna e li contaminasse nel carme LXIV.

Su questo secondo poemetto nulla sapremmo dire; solo ci gioverà rimandare alla disamina, che di tutta questa parte fa il Lafaye, *Catulle et ses modèles*, p. 174 e 189; dell' altro poemetto crediamo di poter dare qualche probabile indizio.

Di un antico epitalamio di Peleo e Teti abbiamo notizia da Tzetze, *prol. ad Lycophronem*, 261 (2). L' epitalamio è da Tzetze attribuito ad Esiodo, e ne sono citati due versi soltanto (fr. XCIV Marckscheffel, *Hes. fragm.*):

Τρὶς μάκαρ Αἰακίδη καὶ τετράκις, ὄλβιε Πηλεῦ,
Ὅς τοῖσδ' ἐν μεγάροις ἱερὸν λέχος εἰσαναβαίνεις.

Di questi due versi par di risentire un'eco in quelli di Catullo (26-28):

Teque adeo eximie taedis felicibus aucte,
Thessaliae columen Peleu, cui Iuppiter ipse,
Ipse suos divom genitor concessit amores.

---

(2) Si ha notizia di un altro epitalamio simile attribuito ad Agamestore di Farsalo (*Scol. a Licofr.* 178); ma il poco che se ne sa mostra che il suo svolgimento non aveva nulla da fare con quello di Catullo. Cfr. Lafaye, *Catulle et ses modèles*, p. 161.

Ma v'ha di più. Tra i frammenti di Esiodo d' incerta sede ve n' ha uno (fr. CCXVIII, Marckscheffel), che parla della primitiva comunanza degli dèi e degli uomini, e che è citato, tra gli altri, da Origene (*Contra Celsum* IV, 215 Spencer).

Tal frammento è:

> Ξυναὶ γὰρ τότε δαῖτες ἔσαν, ξυνοὶ δὲ θόωκοι
> 'Αθανάτοισι θεοῖσι καταθνητοῖς τ' ἀνθρώποις.

E nell'epitalamio di Catullo leggiamo (v. 386-8):

> Praesentes namque ante domos invisere castas
> Heroum et sese mortali ostendere coetu
> Caelicolae, nondum spreta pietate, solebant.

Ne par dunque attraente ipotesi che quel frammento esiodeo d'incerta sede appartenga all' epitalamio di Peleo e Teti attribuito ad Esiodo (3).

Così Catullo avrebbe avuto dinanzi, per la parte che riguarda Peleo e Teti questo antico carme. Tal carme non era naturalmente di Esiodo, cui fu attribuito; nè è possibile dir nulla di sicuro circa l' autore. Ad ogni modo la riduzione catulliana ha certa sobrietà e moderazione di tinte e certa semplicità di svolgimento, che fa vivo contrasto con l'indole passionata del carme che riguarda Arianna. E tal carattere di sobrietà e semplicità ci mostra appunto esser fallace criterio il voler ritenere

---

(3) A questo passo di Catullo il Riese (*Rh. Mus.* 1866, p. 507) pose a riscontro, sulle orme del Dousa, un frammento callimacheo φοιτίζειν ἀγαθοὶ πολλάκις ἠίθεοι; ma per adattare il frammento al passo catulliano e per far sì che anche il frammento parlasse di dèi, lo ricompose così: φοιτίζειν ἀγαθοί [τε θεοὶ....] πολλάκις ἦθον.

come componimento unico pur nella sua prima fonte originaria, il poemetto catulliano, ravvisando anzi l' indole dell'arte alessandrina nella strana commistione (4).

E pure nella trattazione mitica la parte che riguarda Peleo ha caratteri più semplici e quasi di imitazione arcaica. È stato già notato presso Catullo in tal carme un ritorno agli elementi antichissimi della leggenda (v. Baumeister, *Denkmäler*, III, p. 1802, a proposito del v. 20). Tal carattere arcaico nella trattazione della leggenda si può pure osservare in qualche riscontro con la rappresentazione della pompa nuziale di Peleo, che è sul famoso vaso François del sesto secolo, ora a Firenze. In questo, Chirone apre il corteo divino, e così pure in Catullo (v. 280-281). Nel vaso François sono nel corteo le tre Moirai, e così in Catullo sono le Parche, che anzi cantano i fati al nascituro Achille. Presso Catullo si astengono deliberatamente dalla festa Apollo e Diana (vv. 301-304); Apollo ed Artemide mancano nel vaso fiorentino; e per mera ipotesi, si è supposto che fossero le figure, ora perite, del quarto carro (5). È naturale del resto che

---

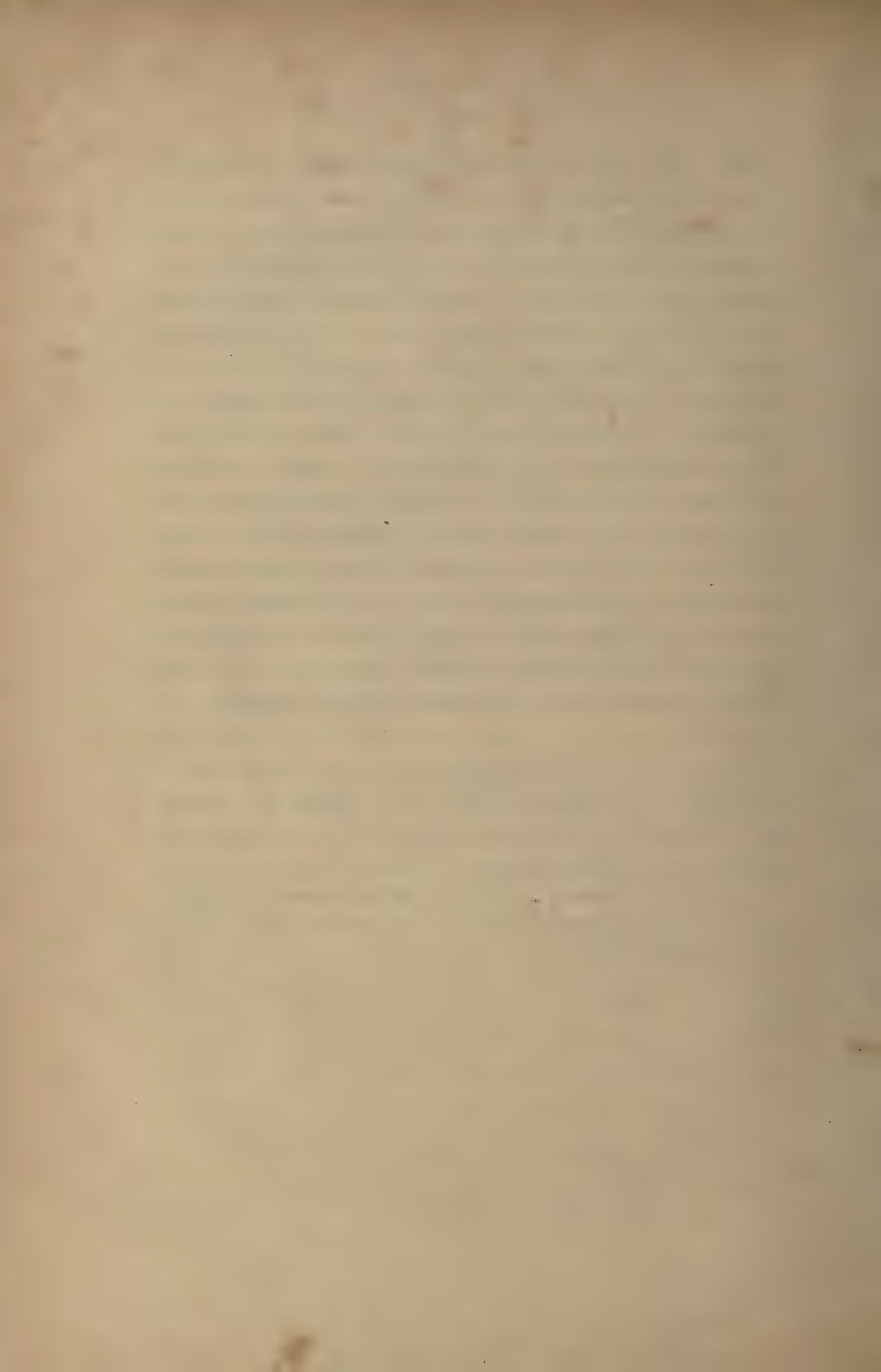
(4) Così appunto, sulle tracce del Mommsen, giudica il Riese, in *Rheinisches Museum*, XXI (1866) p. 501.

(5) In Omero, *Il.* XXIV, 62 sgg., Hera rammentando le nozze di Peleo e Teti dice a tutti gli dèi: πάντες δ'ἀντιάασθε, θεοί, γάμου, e rivolta poi ad Apollo; ἐν δὲ σὺ τοῖσιν Δαίνυ' ἔχων φόρμιγγα, κακῶν ἕταρε, αἰὲν ἄπιστε. Presso Eschilo anzi (ap. Plat. *Rep.* II, 383 B = fr. 350 Nauck²) Apollo stesso canta l'inno nuziale. Perchè in altre redazioni lo troviamo escluso? Si sono escogitate più ragioni: che egli dotato di spirito profetico, già sapesse di dovere essere il futuro uccisore di Achille; che le querimonie di Hera presso Omero e di Teti presso Eschilo avessero messo sull'avviso i posteriori poeti. Ma tutte queste ragioni spiegherebbero l'assenza di Apollo, non quella di Artemide. Potrebbe pensarsi invece ad altro. La pompa nuziale si svol-

i nomi e la disposizione delle figure divine variassero in tal corteo secondo il genio dell' artista. Abbiamo un accenno ad un altro poemetto su Peleo e Teti, ed è in uno scrittore del III sec. d. C., il retore Menandro, che parlando dei precetti per comporre gl' inni nuziali così dice (cf. Walz, *Rhetores graeci* IX, p. 265): Πηλέως γαμοῦντος παρῆσαν μὲν ἅπαντες οἱ θεοί, προσῆσαν δὲ Μοῦσαι καὶ οὐκ ἠμέλει τῶν παρόντων ἕκαστος πρέπουσαν αὐτῷ δωρεὰν χαρίζεσθαι ἐν τῷ γάμῳ· ἀλλ' ὁ μὲν ἐδίδου δῶρα, ὁ δὲ ἔπληττε λύραν, αἱ δὲ ηὔλουν, αἱ δὲ ᾖδον, Ἑρμῆς δὲ ἐκήρυττε τὸν ὕμνον τοῦ γάμου. Questa menzione è molto indeterminata. Quali erano le dee che ηὔλουν, e quali quelle che ᾖδον? Verrebbe da pensare per le prime alle Muse αὐλητρίδες, quali si trovano rappresentate in un bel vaso antico di Monaco (*Arch. Ztg.* 1860, T. 139); e quale nel vaso stesso François è rappresentata Calliope, suonatrice di σύριγξ e per le seconde alle Moire, alle Parche di Catullo.

---

geva di notte, al chiaror delle faci: mancavano dunque le due divinità della luce, il Sole e la Luna. La loro assenza non sarebbe allora una correzione letteraria alla leggenda: sarebbe invece un elemento popolare, primitivo e genuino di essa. Nel poemetto cui accenna il retore Menandro (v. sopra) l' inno è intonato da Hermes, non da Apollo, ma forse ad Apollo si allude ivi col ricordo di quel dio che ἔπληττε λύραν.

VI.

Il carme LXXVI di Catullo.

Crediamo poter ravvisare qual sia la fonte di questo carme di Catullo, che pure per la logica successione e concatenazione di idee tutte riflettenti passioni individuali, e per la genuina e schietta espressione dei sentimenti, sembra lavoro originale del poeta. Ma basterà considerare l'ordine dei concetti, perchè ci sia dato ravvisare come in essi si rispecchi il pensiero di un antico scrittore greco, pensiero che tale scrittore prese, a sua volta, da altra fonte a noi conosciuta. Il poeta comincia dunque dal lamentare (v. 1-10) che sieno caduti invano tutti i benefici da lui fatti all' amata. Tutto quel bene che uomo può dire o fare ad alcuno, egli ha detto o fatto: eppure tutto ebbe compenso d' ingratitudine:

Num quaecumque homines bene cuiquam aut dicere possunt,
Aut facere, haec a te [*Catullo*] dictaque factaque sunt:
Omniaque ingratae perierunt credita menti!

Indi il poeta esorta sè stesso ad esser d' animo fermo, ed a cessare il tormento suo, poichè gli Dèi nol vogliono

amato. È difficile, sì, spezzare un lungo amore: eppur bisogna farlo. Sola salute è questa: giungere a dominare sè stesso, o che si possa o che non si possa. Indi il poeta si rivolge agli Dèi, e li scongiura che il voglian guarire da questa malattia dell'anima, ond'è ormai avvelenata la sua vita (vv. 17-26).

Nel *Fedro* di Platone è inserito (capp. 6-9) l'*Erotico* di Lisia.

Questo discorso (testuale o no, per la questione nostra non importa) Socrate si fa recitare da Fedro, che n'è entusiasta.

Il concetto fondamentale di tutto l'*Erotico* di Lisia, è che gli amanti sono spiritualmente infermi; che anzi essi stessi ammettono d'essere in preda a una malattia, che essi, pur sapendo d'esser fuor di senno, non sono in grado di dominar sè stessi, che è stolto far benefizi agli amanti, per mettersi poi al caso di pentirsi, quando sia cessato l'impulso amoroso. Come si vede, gli stessi concetti hanno riscontro, svolti in forma affatto contraria, in Catullo; per quanto, naturalmente, trattandosi di genere letterario diverso, in Catullo questi concetti assumono forma di rimpianto per la triste esperienza subita, e in Lisia di ragionamento o di precetto. Tenendo conto di tal necessaria differenza, si ponga mente ai riscontri seguenti: Cat. 76, 7 segg.

Nam quaecumqne homines, ecc. (v. sopra)

Platone, *Fedro,* VI A: ἐκείνοις (agli amanti) μὲν τότε μεταμέλει ὧν ἂν εὖ ποιήσωσιν, ἐπειδὰν τῆς ἐπιθυμίας παύσωνται.

Cat. 76, 15 segg.

Una salus haec est (sc. *deponere amorem)*, hoc est tibi pervincendum :
Hoc facias, sive id non pote sive pote.

Platone, *Fedro,* VI, D: εἰδέναι ὅτι κακῶς φρονοῦσιν, ἀλλ'οὐ δύνασθαι αὐτῶν κρατεῖν.

Cat. 76, 25.

Ipse valere opto et taetrum hunc deponere morbum

Platone, *Fedro,* VI D: αὐτοί (gli amanti) ὁμολογοῦσι νοσεῖν μᾶλλον ἢ σωφρονεῖν.

Come si vede, di tre concetti risulta la poesia di Catullo: tutti gli altri versi dichiarano e illustrano, con qualche idea accessoria, appunto quei tre concetti. Ed essi hanno rapporto con quelli che si trovano nell' Erotico di Lisia presso Platone. Li ha presi dunque Catullo da Lisia, o almeno da Platone?

No: li ha presi da Saffo (1). E la prova mi pare esser questa. Dopo aver recitato il discorso di Lisia, Fedro dichiara a Socrate che niun altro in tale argomento potrebbe dir di più e meglio (X: μηδένα ποτέ δύνασθαι εἰπεῖν ἄλλα πλείω καὶ πλείονος ἄξια). Socrate non consente: egli rammenta altri, uomini e donne, che hanno scritto su tale argomento cose migliori. Invitato a dire chi sono essi, nomina (cap. XI), in forma però molto vaga, Saffo e Anacreonte. Ad ogni modo egli dichiara sentire il petto pieno di ragioni contrarie a quelle di Lisia; e non può averle attinte, dice, a sè stesso, per l'ignoranza propria: resta dunque che le abbia attinte ad estranee fonti. Onde si deduce che una poesia di Saffo doveva contenere pensieri opposti a quelli di Lisia. E, se si guarda bene, pensieri

(1) Lungamente, e bene, discorre della imitazione di Saffo presso Catullo il Lafaye nell' opera *Catulle et ses modèles* (Paris, 1894), cap. II, p. 43-78.

svolti in una forma affatto opposta a quelli contiene il carme catulliano. Per Lisia il far beneficî all'amante è dannoso, perchè è cagione di pentimenti; Catullo, benchè forse con amara ironia, se ne aspetta compenso di gioia (vv. 1-6).

> Si qua recordanti benefacta priora voluptas
> Est homini . . . .
> . . . .
> Multa parata manent in longa aetate, Catulle,
> Ex hoc ingrato gaudia amore tibi.

Per Lisia l'amore è una malattia inguaribile, perchè è una sventura senza rimedio (VI D: ἣν [συμφορὰν] οὐδ'ἂν ἐπιχειρήσειεν οὐδεὶς ἔμπειρος ὢν ἀποτρέπειν); Catullo desidera invece di guarire (v. 25). Per Lisia, l'amante non può giungere a dominare sè stesso; per Catullo è giuocoforza il farlo (vv. 15-16).

Se dunque concetti affatto opposti a quelli di Lisia (XI παρὰ ταῦτα) trovò Socrate in una poesia di Saffo, e troviamo noi nel carme LXXVI di Catullo, credo debba ritenersi ormai ferma questa conclusione, che quel carme sia una delle poesie catulliane derivate da Saffo.

VII.

Aristotele e Lucrezio.

In un mio recente volume di *Studii critici sul poema di Lucrezio* (1) mi è occorso di fare spesso incidentalmente menzione dei rapporti tra la filosofia aristotelica e la epicurea e di mostrare come conferisca alla intelligenza delle dottrine epicuree spiegate da Lucrezio il confronto con le dottrine del grande Stagirita. L' atomismo democriteo non fu integralmente riprodotto da Epicuro: esso passò attraverso la critica potente ed acuta di Aristotele, ed è naturale che Epicuro tenesse conto di tal critico o per modificare la dottrina antica o per ribattere le confutazioni. Nel ricostruire quindi la teoria epicurea ci è pur valido sussidio questo elemento di confronto con Aristotele. Alcuni di questi rapporti vogliamo qui porre in maggior luce ed in più speciale rilievo.

È stata lungamente oggetto di contestazione tra i critici l'interpretazione da dare alla teoria dei *coniuncta* ed

---

(1) Società editrice Dante Alighieri, di Albrighi, Segati & C., Roma-Milano, 1903.

eventa spiegati da Lucrezio nel libro I, vv. 449-463. La questione è esaminata nel capitolo III del citato volume. Ivi col confronto dei corrispondenti passi di Epicuro (*Lettera ad Erodoto*, §§ 68-71), si mostra come Lucrezio riprodusse, fedelmente sì, ma non compiutamente la teoria. La qual teoria si riduce poi a questo: che vi sono per ciascuna specie caratteri fissi, costanti, necessarî, senza i quali la specie cessa di esser quello che è, e sono gli ἀΐδιον συμβεβηκότα di Epicuro, i *coniuncta* di Lucrezio; e vi sono invece caratteri e qualità puramente eventuali, incidentali, i quali, coll'applicarsi o col dipartirsi, lasciano intatta la natura della cosa e sono questi i συμβεβηκότα non ἀΐδια, gli *eventa*. Ora è facile ravvisare qui una diretta derivazione da Aristotele. Fu questi infatti che importò la distinzione tra le due specie di συμβεβηκότα (*Metaph.*, IV, 30); l'una non avente carattere di necessità e nemmeno di pluralità di casi, οὐ μέντοι οὔτ' ἐξ ἀνάγκης οὔτ' ἐπὶ τὸ πολύ, l'altro che ha appunto carattere di necessità e universalità, come, ad esempio che la somma dei tre angoli di un triangolo equivalga a due retti: ogni volta che un triangolo si trovi, si riscontrerà questo συμβεβηκός. Di tali συμβεβηκότα Aristotele aggiunge che, a differenza dei primi, sono appunto ἀΐδια.

La teoria che per Aristotele non sembra uscire dai limiti di una pura distinzione *logica*, entra invece nella dottrina *fisica* di Epicuro ed è posta da lui in istretta connessione con l'altra teoria della ἰσονομία e della fissità delle specie. Fissità delle specie significa appunto costanza nei limiti del loro sviluppo e nei loro caratteri.

Or da che dipende la costanza nei limiti dello sviluppo? Dal fatto che la natura dispone, per le singole sue formazioni, di determinata quantità di materia (e anche

di questo la spiegazione è nella teoria di Epicuro; vedi il nostro volume, cap. X). E da che dipende la costanza dei caratteri? Epicuro ha una teoria del movimento del tutto parallela a quella della materia; dunque anche la somma dei movimenti deve essere distribuita in maniera che si assicuri a tutte le forme di esistenza la perpetuità dei caratteri specifici, giacchè appunto tali caratteri non sono che specie di movimenti atomici e diversa collocazione, ordine e numero di atomi. Ecco l'origine dei *coniuncta* del corpo. Ma come per la materia, così pure per i movimenti v'è una parte che non rientra nel circolo di equa distribuzione e questo produce di volta in volta caratteri non fissi, non costanti: ecco l'origine degli *eventa*.

*
* *

Altra teoria nella quale si ravvisa evidente l'influenza del pensiero aristotelico è quella delle *partes minimae*, spiegata da Lucrezio nei versi 580-634 del libro primo. L'atomo non è il minimo della materia, giacchè anche l'atomo ha le sue parti: solo, non è divisibite in quelle parti. Or che ragione v'era di parlare di queste parti dell'atomo? La spiegazione è fornita dalle ragioni che Aristotele aveva opposte a Democrito. Aristotele infatti aveva trovato contraddizione tra il concetto che Democrito si era formato dell'atomo quale ἀμερής e la proprietà attribuitagli del movimento. Egli fece ripetutamente valere questo concetto, che in un corpo che si muove vi deve essere sempre una parte movente e una parte mossa. Per quanto si vogliano supporre minime le dimensioni, per quanto il corpo si voglia ridurre a un semplice punto

pur si avrà sempre in esso la distinzione delle due parti (*De anima*, I, 4, 19). E ancora: tal concetto dell'atomo senza parti è in contraddizione con quello dell'atomo ἀπαθής. E infatti: l'atomo è mosso da un altro? Dunque non è ἀπαθής. O muove sè stesso? Dunque non è ἀδιαίρετος, giacchè vi è in esso una parte movente e una parte mossa (*De gen. et conrupt.*, I, 8, 17). Più lungamente in *Phys.*, VI, 10, 1, Aristotele dimostra che un corpo *privo di parti* non può muoversi *per sè stesso.*

Dunque l'atomo non può muoversi? E come allora si sono formati i corpi? Veniva così a mancare il fondamento alla fisica atomistica. Ma Epicuro scongiurò il pericolo del tracollo a tutta la sua teoria: l'atomo ha parti, ma queste non sono scindibili, per modo che questo minimo della materia che è nell'atomo non fu mai *per se secretum neque posthac esse valebit* (I, 603); l'atomo anzi ha la materia unica e non scomponibile, ha la *simplicitas.* Le sue parti non hanno avuto mai esistenza isolata, nè si sono unite in *concilium* per formare l'atomo; appunto perchè separatamente non avevano movimento. È quel che dice Epicuro, *Lett. ad Erod.*, § 59: συμφόρησιν δὲ ἐκ τούτων κίνησιν οὐκ ἐχόντων οὐχ οἷόν τε γενέσθαι. Ed è quel che dice Lucrezio stesso, I, 631-4; *ea quae nullis sunt partibus aucta non possunt... habere... motus.*

***

Nei due casi che abbiamo visto la scuola epicurea accoglie e fa sue in tutto o in parte le conclusioni e i risultati della critica aristotelica. Altre volte quella si svolge in aperta opposizione a questa, prendendo di mira particolari punti di essa. È il caso della teoria confutata

nei versi 1083-1113 del libro primo di Lucrezio. Si tratta della dottrina che assegnava alla terra e all'acqua una forza centripeta ed invece all'aria ed al fuoco una forza centrifuga. Gl'interpreti avevano ravvisato qui la dottrina stoica di Zenone (pr. Stobeo, *Ecl.*, I, 19, 4). Credo aver dimostrato (*Studii critici*, ecc., p. 120 e segg.), come invece più direttamente si prenda di mira Aristotele. I principali passi di Aristotele relativi a tale teoria sono: *De caelo*, 1, 2, 8; 1, 2, 9; 1, 8, 3; II, 2, 3; II, 14, 3, IV, 4; *Phys.*, VIII, 2, 15. Tali passi anzi ci sono valido sussidio all'intelligenza di alcune espressioni lucreziane. Lucrezio traduce con *corpora... terrarum* (1084) il γεηρά di Aristotele (*De caelo*, IV, 4, 7), con *quasi terreno quae corpore contineantur* (1085) quel che Aristotele dice ὅσα γῆς ἔχει πλεῖστον (*ivi*). Di più, quel che Lucrezio aggiunge (1092-1093) che, secondo tali sistemi, le piante non potrebbero crescere in alto, se il fuoco non avesse la tendenza verso l'alto, era stato ritenuto inesplicabile, tanto che si erano sollevati dubbii sulla genuinità di questi versi e di II, 189, ove pure il medesimo pensiero è ripetuto. Ma i due passi hanno giustificazione piena. Secondo Aristotele le piante hanno tre δυνάμεις, quella della terra, quella dell'acqua e quella del fuoco. Quest'ultima, appunto per la sua tendenza verso l'alto, attrae l'elemento umido sino all'estremità della pianta e fa sì che la materia nutritiva si distribuisca in tutte le parti di essa, cioè le fa crescere. Vedi *De plantis*, II, 1. In Aristotele è dunque la teoria cui accenna Lucrezio nei versi I, 1092-1093 e II, 189; la qual teoria ebbe poi anche posteriori sviluppi presso gli Stoici; cfr. *Studii critici*, pp. 124-125.

*
* *

Altra questione nella quale noi ravvisiamo l'esposizione lucreziana mirare direttamente contro il pensiero aristotelico è quella sulla fine del mondo in V, 90-415. Riassumendo tutta la esposizione lucreziana si vede che essa è una continuata polemica contro una dottrina, che per provare essere eterno il mondo, asseriva i corpi cosmici essere altrettanti dèi, e il mondo esser creazione divina, e che l'universo, essendo costituito in ordine perfetto, non può subire tali rivolgimenti che lo dissolvano, e che il mondo e la vita su di esso non possono aver fine, perchè non hanno avuto mai principio. Era appunto questa la dottrina svolta da Aristotele nei *Dialoghi filosofici*. Abbiamo di tale opera due frammenti (17 e 18 Rose, 22 e 23 Heitz) che si riferiscono alla questione agitata sul fine del mondo. Or da tali frammenti risulta che Aristotele metteva in rilievo la natura divina dei corpi cosmici, per accusar di empietà coloro i quali credevano alla mortalità di essi, come se fossero perituri manufatti umani (vedi il ps. Filone, *De aeternitate mundi*, 3, 322 12 Bern.); ed asseriva pure essere così perfetto l'ordine nell'universo, da non potersi ammettere, che possano un giorno avvenire rivolgimenti e mutazioni tali, da sconvolgere e disfare il mondo (v. Cicerone, *Acad.*, II, 38, 119). Di più il cielo stesso Aristotele chiamava ὁρατὸν θεόν, e tutto il complesso dei corpi celesti ἀληθῶς περιέχοντα πάνθειον; con che si avvalora l'opinione che appunto la dottrina aristotelica sia presa di mira nella confutazione lucreziana.

*
* *

Pure nello svolgimento di più particolari quesiti si possono ravvisare rapporti di Lucrezio con le opere aristoteliche o almeno con quella raccolta di trattati fisici che fin dalla più antica epoca alessandrina portarono il nome di Aristotele ed appartenevano certo ad interpreti delle sue dottrine. Mi basterà a tal proposito rimandare alle trattazioni sulle piene del Nilo e sul magnete, nei capitoli XVII e XVIII dei miei *Studii critici sul poema di Lucrezio.*

VIII.

Filodemo e Lucrezio.

Si è da lungo tempo accertato che Cicerone, ponendo in bocca all'epicureo Velleio nel primo libro del *De Natura Deorum* l'esposizione e la difesa della teoria epicurea sugli dèi, attinse all'opera di Filodemo Περὶ εὐσεβείας, della quale non scarsi frammenti ci sono stati conservati nei papiri ercolanesi (1). Nell'opera di Filodemo, così come nel discorso di Velleio presso Cicerone, la prima parte è tutta una critica della teologia mitica, e cioè delle varie ipotesi che gli antichi pensatori escogitarono per

(1) Che il libro primo *De Natura Deorum* di Cicerone sia tolto dall'opera della quale abbiamo i frammenti ercolanesi, sembra essere stato già pensiero dei dotti napoletani, che attesero a rimettere in luce quei frammenti, come da validi indizii congetturò il Sauppe (*Index schol. aest. Gotting.* 1864, pag. 3 = *Ausgewählte Schriften*, Berlin, Weidmann, 1896, p. 387). Stabilì poi la derivazione Guglielmo Drummond nel volume *Herculanensia*, London, 1810, p. 223 sgg. Cfr. anche Hirzel R., *Unters. zu Ciceros philos. Schriften*, Leipzig, Hirzel 1877 (I Theil, De Nat. Deorum); Sauppe, *Ausgew. Schrift.* p. 390-1; Diels, *Doxographi*, p. 121-7 e 529-550.

ispiegarsi l'origine dei miti e la natura degli dèi; la seconda parte è l'esposizione della dottrina epicurea su tale argomento. Ora a me sembra probabile che la prima parte dell'opera di Filodemo, con la sua preziosa ricchezza d'informazioni sopra i sistemi teologici antichi sia stata fonte anche a Lucrezio. Certamente, anche Epicuro scrisse un Περὶ Θεῶν e un Περὶ ὁσιότητος, quando anche si voglia escludere che egli abbia scritto un Περὶ εὐσεβείας (v. Fraccaroli, in *Atti Accad. Torino,* 1900, p. 519); sicchè sorgerebbe ragionevole il dubbio che da cotali opere abbia attinto Lucrezio, non da quella di Filodemo. Pur si noti quanto segue. I riscontri che noi indicheremo si riferiscono, come abbiamo detto, alla prima parte dell'opera di Filodemo, quella cioè consacrata alla critica degli altri sistemi teologici. Ora è molto probabile che nei trattati di Epicuro questa parte non fosse svolta. Ed infatti quella prima parte così finisce (2):

Tav. 22, l. 13 segg., p. 89 Gomperz: ὥστε καὶ τοῦ μέρ(ο)υς τούτου τῆς δ(ιαι)ρέσεως τῆς κατ' ἀρχὰς ἐκτεθείσης ἀ(π)οχρώντω(ς) ἐξειργα(σ)μένου, κ(α)ιρὸς ἂν ε(ἴ)η τὸν περὶ τῆς εὐσεβείας λόγον τῆς κατ' Ἐπίκουρον αὐτοῦ παραγράφειν.

Le quali parole lasciano l'impressione che Filodemo abbia attinto da Epicuro direttamente solo la seconda parte, quella che or si accinge a trattare, sul concetto della pietà epicurea; onde appar probabile che la prima parte polemica, quella sulle varie concezioni teologiche, non fosse nei trattati di Epicuro, o almeno non vi fosse

---

(2) L'opera di Filodemo è citata secondo la edizione del Gomperz, *Herkulanische Studien*, II, *Philodem Ueber Froemmigkeit* — Leipzig, Teubner, 1866. I versi di Lucrezio sono citati secondo la numerazione del Lachmann, e cioè la numerazione che è al margine destro della edizione del Brieger.

così particolareggiata e diffusa, come vediamo in Filodemo.

Nè bisogna dimenticare che questo filosofo epicureo, contemporaneo di Lucrezio, ebbe in Roma largo seguito ed amicizie; onde si avvalora la probabilità che Lucrezio, così entusiasta del sistema filosofico che egli propugnava, non abbia trascurato di studiare le opere di uno dei più fecondi e geniali epicurei del tempo suo.

Comunque sia, facciamo seguire questi riscontri, i quali, anche se non valgono a provare derivazione diretta, potranno forse valere a lumeggiare qualche punto dei due scrittori.

La critica della concezione volgare degli dèi è fatta incidentalmente qua e là da Lucrezio. Ma è però da notare che il poeta stesso si proponeva di trattare più ampiamente tutta questa materia (v. 155 " *quae tibi posterius largo sermone probabo* ") cosa che poi non fece, quando pur non si ammetta che questa parte del poema sia andata perduta. In Filodemo invece tal critica del concetto volgare degli dèi è frequente. Cfr. Tav. 56, p. 28 G.; Tav. 58, l. 15-18 p. 30 G., Tav. 95 l. 16-21 p. 46 G. Riporteremo i due ultimi frammenti, nel secondo dei quali si ritorce contro gli accusatori l' accusa di empietà che era solita a scagliarsi contro gli epicurei.

Tav. 58, lin. 15-18, pag. 30 G.:
καὶ παντο(δαπαῖς) δ(ὲ τ)ιμωρί(αις παρ)εισήχασιν (τοὺς θε)οὺς συνεχομ(ένους).

Tav. 95, lin. 16-21. p. 46 G.:
τὸ δὲ (πο)νηροτάτους ε(ἰσάγ)ειν θεοὺς ἄνωθ(εν) ἐκ γενετῆς ὑπερβολάς ἐστιν οὐκ ἀπολειπόντων ἀσεβείας.

Cfr. Lucrez. V, 1194-5: " *O genus infelix huma-*

num, talia divis Cum tribuit facta atque iras adiunxit acerbas ! „. V. 127-125.

In V, 1151-1160 Lucrezio parla dell' agitazione e del timore che persegue e turba continuamente chi ha commesso una colpa; pur se giunge a nascondersi agli uomini e agli dèi, egli non può essere sicuro che quel segreto sia eterno: il *metus poenarum* gli avvelena i *praemia vitae.*

Si vegga Filodemo, Tav. 49, p. 21 G.:
οὐδ' ἀλλα(κ)τὸν αὐτῶν κέ(ρ)δος οὐδὲν λαβεῖ(ν) δυνατὸν ἐξ οὐδεμιᾶς ἀπολαύσεως · περὶ δὲ τούτων καὶ φόβος ἀεὶ κατέχει δεινὸς αὐτούς, ἂν καὶ διὰ βίου λανθάνω(σι, διὰ τ)οὐ δύνασθαι περ(ὶ τού)του πίστιν λ(α)βεῖν. ἄλλως δὲ καὶ πάντες οἱ πράττοντες ἄδικα καὶ πονηροὶ κοινῶς οὐκ εἰ μὴ βλάπτουσιν οἱ θεοὶ καὶ δὴ νομίζουσιν αὐτοὺς οὐκ ἐνοχλεῖν, ἀλλά.....

Uno dei frammenti di Filodemo si riferisce alla teoria del Νοῦς, la Mente ordinatrice e regolatrice dell' Universo.

Tav. 4 a, p. 66 G.:
...(Νο)ῦν(?) γεγονέναι τε (κ)αὶ εἶναι κα(ὶ ἔσ)εσ(θα)ι καὶ πάντ(ων) ἄρ(χειν) καὶ κρατ(εῖ)ν · καὶ (Νο)ῦν ἄπειρα ὄντα τὰ μείγματα σύμπαντα διακοσμῆ(σαι).

Non sappiamo naturalmentte quale svolgimento avesse nell' opera di Filodemo questa parte della trattazione, che doveva tendere a dimostrare come la costituzione dell' universo non si potesse attribuire a un disegno prestabilito e ad una mente ordinatrice. Lucrezio (I, 1021-1023; V, 419-421) ha l' affermazione:

Nam certe neque consilio primordia rerum
Ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt
Nec quos quaeque darent motus pepigere profecto.

E in V, 195 segg. cerca dimostrare lungamente come non si possa parlare di un ordine nell' universo, e come anzi la imperfezione del mondo escluda il disegno prestabilito della divinità. Se in questo passo si allude alla teoria di Anassagora, per contro in altro passo si allude a quella di Diogene Apolloniate. Lucrezio vuol provare che anche l' aria, come gli altri corpi tutti, è nativa e mortale, e gli viene forse in mente la teoria di Diogene, che identificava l' aria a Giove, come quella da cui tutti i corpi sono procreati e in cui tutti ritornano quando si dissolvono. Dal fondo stesso di tal concezione trae Lucrezio le ragioni per oppugnarla: se dunque l' aria diminuisce sè stessa nell' alimentare gli altri corpi, e ristora le sue perdite, quando è da essi alimentata, il suo corpo non è divino ed eterno, ma mortale e caduco. Vedi V, 318-323:

Denique iam tuere hoc, circum supraque quod omnem
Continet amplexu terram: si procreat ex se
Omnia, quod quidam memorant, recipitque perempta,
Totum nativo ac mortali corpore constat.
Nam quod cumque alias ex se res auget alitque,
Deminui debet, recreari cum recipit res.

Nel *quidam memorant* noi crediamo sia allusione a Diogene, ad Epicarmo e a Crisippo (3). Pure in Filode-

(3) È da vedere il frammento dell' *Epicharmus* di Ennio sopra Giove, citato da Varrone, *De Ling. Lat.* V, 65. Il dio vi è identificato all' aere che si fa vento e nube e poi pioggia e freddo, per diventare di nuovo vento ed aria. Niun dubbio che Ennio abbia tolto il passo da Epicarmo. Del resto il motivo poetico e l' intonazione di tutto il passo Lucrezio prese da un luogo di Pacuvio: " *Hoc vide circum supraque quod complexu continet Terram..... Solisque exortu capessit candorem, occasu nigret, Id quod nostri caelum memorant,*

mo era la critica a Diogene Apolloniate. Abbiamo ancora il frammento, nel quale era iniziata l'esposizione della sua dottrina:

Tav. 6 b, p. 70 G.:

.... Διο(γέ)νης ἐπαι(νεῖ) τὸν Ὅμηρον ὡς (οὐ) μυθικῶς ἀλλ' ἀληθῶς (ὑ)πὲρ τ(οῦ) θείου διειλε(γ)μένον· τὸν ἀέρα γὰρ αὐτὸν Δία νομίζειν φησίν, ἐπειδὴ πᾶν εἰδέναι τὸν Δία λέγει καὶ....

Le ragioni apportate contro la sua concezione della divinità non ci rimangono in Filodemo; l' epicureo Velleio presso Cic., *De N. D.* I, 29, apporta ragione diversa da quella di Lucrezio: " *quid? aër, quo Diogenes Apolloniates utitur deo, quem sensum habere potest aut quam formam dei?* „ Abbiamo visto nella concezione di Diogene, l' identificazione di Zeus con l'aria. È una identificazione, che ci è rammentata da Filodemo stesso pure a proposito di Crisippo: Tav. 13, p. 80 G.: (κ)αὶ Δία μὲ(ν εἶ)να(ι τὸν πε)ρὶ τὴν (γῆ)ν ἀέρα, e tale fu infatti il sistema d' interpretazione dei fenômeni mitici propugnato dagli Stoici. Or qui cade in acconcio notare, sempre nei limiti del riscontro tra Filodemo e Lucrezio, quale

---

Grai perhibent aethera: Quicquid est hoc omnia animat, format, alit, auget, creat, Sepelit recipitque in sese omnia omniumque idem est pater. Indidemque eadem aeque oriuntur de integro atque eodem occidunt „ (pr. Varr. *L. L. V*, 17 e 19, Nonio 144, 10, Cic. *N. D.* II, 91, *Div.* I, 131); luogo cui fa riscontro Ennio (pr. Festo 306 M.) " *aspice hoc sublimen candens quem invocant omnes Iovem* „, quando pure non si voglia ammettere che anche per Lucrezio, come certo per Ennio e Pacuvio, il modello poetico fu direttamente Euripide (v. framm. 839 e 941 Nauck[2]). Comunque sia, Lucrezio conservò bensì le immagini poetiche, ma le riferì non all' etere o al cielo, bensì all' aria, pigliando così di mira la teoria di Diogene Apolloniate, di Epicarmo e di Crisippo.

sia stata la spiegazione da Lucrezio accettata dei fenomeni mitici. Qui pare, a prima vista, che il suo pensiero non si sia ben fissato, sicchè egli oscilli tra l'una teoria e l'altra. Si ha proprio l'impressione che egli abbia avuto dinanzi un manuale, che, come questo di Filodemo, gli esponesse le varie dottrine antiche in proposito, sicchè egli abbia sentito il fascino or dell'una or dell'altra. Non già che egli abbandoni la teoria della sua scuola: la natura di quegli dèi epicurei impertubabili e sereni, relegati negl'intermundi è da lui dichiarata in V, 146-173 (v. anche II, 645-651); e l'origine dell'adorazione degli uomini verso gli dèi, adorazione che viene spiegata come effetto dell'ignoranza umana, pronta ad attribuire a volontà divina i varii fenomeni naturali, è trattata in V, 1161-1240. Ma le singole concezioni mitiche del popolo che fondamento hanno? Che significato hanno questi nomi, quali Venere, Cerere, Libero? V'è sotto di essi il ricordo di una realtà effettiva, corrispondono essi a persone realmente vissute, o si tratta invece di semplici nomi, di mere finzioni o convenzioni umane? Per tal quesito Lucrezio sembra avere accettato due soluzioni, che erano entrambe menzionate e spiegate in Filodemo, quella cioè di Prodico di Ceo e quella di Persèo. Ma vedremo che non v'è contraddizione nella sua mente. In realtà la seconda concezione comprende anche la prima, solo ampliandola e aggiungendovi uno sviluppo molto maggiore di casi. A Prodico si riferisce il seguente frammento di Filodemo, Tav. 6 c, p. 71 G.: το(ὺς μ)ὲ(ν ὑπ') ἀνθρώπων ννμιζομένους θεοὺς οὔτ' εἶναί φησιν οὔτ' εἰδέναι, τοὺς δὲ καρποὺς καὶ πανθ'ὅλως τὰ χρήσιμα π(ρὸς τὸν) βίον τοὺς ἀρ(χαίους) ἀγα(σθέντας)..., e che a Prodico si riferisca si può vedere e dal confronto con altro passo di Filodemo, che

citeremo più giù, e dalle parole di Cicerone, *N. D.* I, 118 “ *Quid? Prodicus Cius qui ea quae prodessent hominum vitae deorum in numero habita esse dixit quam tandem religionem reliquit?* „ e di Sesto Empirico, *Adv. Phys. I, 18*: (Πρόδικος δὲ ὁ Κεῖος φησί) διὰ τοῦτο τὸν μὲν μὲν ἄρτον Δήμητραν νομισθῆναι, τὸν δὲ οἶνον Διόνυσον, τὸ δὲ ὕδωρ Ποσειδῶνα, τὸ δὲ πῦρ Ἥφαιστον καὶ ἤδη τῶν εὐχρηστούντων ἕκαστον. § 52: Πρόδικος δὲ τὸ ὠφελοῦν τὸν βίον ὑπειλῆφθαι θεὸν, ὡς ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ποταμοὺς καὶ λειμῶνας καὶ καρποὺς καὶ πᾶν τὸ τοιουτῶδες.

In tale spiegazione gli dèi sono ridotti a meri nomi di cose, senza alcuna anima o personalità. Or per Lucrezio è naturalmente indifferente che una cosa si chiami in un modo o in un altro; purchè non si attacchi alcuna idea religiosa al nome, sicchè egli espressamente dichiara (II, 655 segg. = Brieger 651-656):

Hic siquis mare Neptunum Cereremque vocare
Constituit fruges et Bacchi nomine abuti
Mavolt, quam laticis proprium proferre vocamen,
Concedamus ut hic terrarum dictitet orbem
Esse deum matrem, dum vera re tamen ipse
Religione animum turpi contingere parcat.

Anzi se il nome sia appropriato alla cosa, egli lo adotta e lo fa suo, com'è appunto il caso della *Magna Mater* o *Mater Deum;* cfr. II, 598-9 “ *quare magna deum mater materque ferarum, Et nostri genitrix haec dictast corporis una* „; II, 998 “ *merito maternum nomen adeptast* „*;* V, 821-2 “ *maternum nomen adepta Terra tenet merito.* „ Il mito della terra madre è anzi uno di quelli più ampiamente trattato da Lucrezio, nè è improbabile che sia stato da lui trattato, come diremo in seguito, sulla traccia di Filodemo. Aggiungiamo che

di tal facoltà che Lucrezio si concede nelle denominazioni divine, egli largamente fa uso nel suo poema. Così egli più volte per dar colorito e vivacità alle immagini adopera i nomi mitologici, con gli attributi stessi che la tradizione aveva a quelli connessi: ma li adopera solo per denotare fatti o fenomeni. Anche lasciando stare il proemio del libro I, (4) si vegga nel V, 737-745 efficacemente descritto il succedersi delle stagioni con i loro caratteri ed attributi, in forma affatto mitologica, e in VI, 154 " *Phoebi Delphica laurus* „.

Ma Lucrezio, abbiamo detto, segue pure un'altra interpretazione dei fenomeni mitici, l'interpretazione cioè razionalistica. Nel proemio del libro V egli vuol proseguire con divine lodi Epicuro, e pone a confronto i meriti di lui con quelli dei più antichi e benemeriti scopritori di cose utili alla umanità: Cerere che insegnò a coltivare le biade e Libero che insegnò a spremere le viti: ma si può vivere senza biade e senza vino, non si può vivere *sine puro pectore* (V, 18). Segue l'accenno alle fatiche di Ercole (22-37), ma anche quelle scevre di ogni particolare che ci porti nel campo delle immaginazioni favolose, anche quelle insomma ridotte a proporzioni di verisimiglianza. Tutti questi miti dunque Lucrezio interpreta qui come aventi per sostrato dei fatti reali, ampliati poi a proporzioni divine dalla memore e grata fantasia dei posteri. È il sistema che suolsi chiamare *evemerismo*, e che Lucrezio conosceva pure per la traduzione che di Evemero aveva fatta il grande Ennio. Ma in Filodemo egli trovava spiegato tal sistema secon-

(4) Rimandiamo per tal proemio alla nostra edizione del libro I (Roma-Milano, Soc. ed. Dante Alighieri, 1904), p. 31.

do la forma che gli aveva data Persèo, forma la quale non escludeva l'interpretazione di Prodico, ma anzi la comprendeva, sviluppandola nel senso che non solo le cose utili sieno state divinizzate, ma anche i loro inventori. Or sono appunto questi, come abbiamo visto, i due sistemi d'interpretazione mitica che segue Lucrezio; sicchè sarebbe a concludere che egli in ciò adotti interamente la dottrina di Persèo. Di Persèo infatti così dice Filodemo, Tav. 9 e 10, pag. 75-76 G.: Περσα(ῖος δὲ) δῆλός ἐστιν . . . . (ἀφανί)ζω(ν) τὸ (δ)αιμόνιο(ν) ἢ μηθὲ(ν ὑπ)ὲρ αὐτοῦ γινώσκων ὅταν ἐν τῷ περὶ θεῶν . . . . . . λέγῃ φαίνεσθαι τὰ περὶ τὰ τρέφοντα καὶ ὠφελοῦν(τ)α θεοὺς νενομίσ(θα)ι καὶ τετειμῆσθ(αι) πρῶτ(ο)ν κατὰ τὰ ὑπὸ (Προ)δίκου γεγραμμένα, μ(ε)τὰ δὲ ταῦτα τοὺ(ς εὑρ)ό(ν)τας ἢ τροφὰς ἢ (σ)κέπας ἢ τὰς ἄλλας τέχνας (ὡς Δήμητρα (κ)αὶ Δι(όνυσον) καὶ τοὺ(ς)...... (cfr. Lucr. V, 14-15 " *namque Ceres fertur fruges Liberque liquoris Vitigeni laticem mortalibus instituisse*). Cfr. pure Cic. *N. D.* I, 38: " *At Persaeus, eiusdem Zenonis auditor, eos dicit habitos deos a quibus magna utilitas ad vitae cultum esset inventa* „.

Infine notiamo che, pure per la illustrazione di singoli miti, è possibile istituire qualche confronto. Lucrezio in I, 80-101 parla del mito di Ifigenia e lo interpreta secondo il sistema evemeristico, supponendo quindi Ifigenia realmente sagrificata. Probabilmente in Filodemo era, come in altri casi, una rassegna di tutte le interpretazioni del mito: nel frammento rimastoci (Tav. 52 a, p. 24 G.) si menziona l'identificazione di Ifigenia con Ecate. Del mito della *Magna Mater* è menzione in entrambi (Filod. 51, p. 23 G.; Lucr. II, 600-639), e pur dei Cureti che per essa combattevano (Filod. t. 91 p. 42 G. Lucr. II, 629-639); ma della trattazione di Filodemo sul-

la *Magna Mater* non ci è rimasto che un frammento sopra appellazioni e identificazioni tentate da varii autori. Lucrezio ci richiama per tale argomento agli antichi poeti greci (v. 600 " *veteres Graium docti cecinere poetae* „). Filodemo (Tav. 51, p. 23 G.) cita in quel breve frammento i seguenti poeti: Sofocle ἐν Ἰνάχῳ, Sofocle ἐν Τριπτολέμῳ, Cleidemo, gli scrittori di ἱεροὶ λόγοι, Melanippide, Teleste. (5)

---

(5) Melanippide e Teleste sono due noti poeti lirici e di Teleste Filodemo stesso cita due volte (p. 17 e 52 G.) un Ἀσκληπιός, che ci era noto anche da Ateneo, XIV, 617 B.

IX.

Morte e resurrezione in Epicuro e in Lucrezio.

Come è noto, Lucrezio, dopo avere nel libro III apportato le prove della mortalità dell'animo (417-830), passa a mostrare quanto sia vano il terrore della morte (830-1094). Dopo che l'animo nostro è morto, niente più ci addolora; e come, prima che noi fossimo nati, non ci affannammo certo per l'alto rovinìo di guerra, di che era travagliata l' Italia nella grande lotta coi Cartaginesi, così, quando noi saremo morti, quando l'aggregato vitale si sarà disciolto, nulla più ci potrà accadere, nulla più potrà muovere i nostri sensi, neppure se in un solo caos si mescolino la terra col mare ed il mare col cielo. A questo punto il poeta fa una ipotesi: se pure il nostro animo e la nostra anima divisi dal corpo hanno un senso, questo senso non riguarda noi, giacchè l'individualità nostra risulta dal congiungimento dell'anima col corpo (843-846):

> " Et si iam nostro sentit de corpore postquam
> Distractast animi natura animaeque potestas,
> Nil tamen est ad nos, qui comptu coniugioque
> Corporis atque animae consistimus uniter apti ".

Dobbiamo fermarci brevemente su questo punto, prima di procedere all'esame del passo che forma più specialmente l'obbietto della nostra ricerca. Secondo il Munro *(Comm.* a v. 843), tutto il passo 843-861 dev'essere un'aggiunta posteriore, giacchè interrompe la serie naturale dei pensieri, che si ricostituisce invece senza quello; ed anche il Brieger è del medesimo avviso e pone a questo passo le lineette che nella sua edizione indicano spostamento e posteriore aggiunta. Così pure il Giussani. Vedremo in seguito quel che sia da pensare di tal questione; per ora consideriamo il pensiero stesso che è espresso nei versi 843-846. Il pensiero è, come abbiamo visto, di una sensibilità dell'animo, che continui pur dopo la disgiunzione di esso dal corpo; data tale ipotesi, dice il poeta, neppure questa sensibilità potrebbe riguardare noi; giacchè la nostra personalità individuale risulta dall'animo e dal corpo e quest'anima senziente e fuori del corpo sarebbe dunque tutt'altra cosa che noi (1). Ma questa ipotesi di un'anima senziente fuori del corpo, di chi è? A chi allude qui Lucrezio? Fa meraviglia che il Giussani (vol. III, p. 103) pensi che l'ipotesi sia di Lucrezio stesso ed entri insomma nell'orbita della dottrina epicurea. Egli la trova, è vero, un poco strana; ma aggiunge potersi " pensare in astratto al caso che un'ani-

(1) Ci avvaliamo, per speditezza di linguaggio, dei nomi *anima* ed *animo*, ma, sull'esempio di Lucrezio, intendiamo per ciascuno di essi il complesso di entrambi, secondo l'avvertimento che Lucrezio stesso ci fa in III, 422: " *atque animam verbi causa cum dicere pergam, Mortalem esse docens, animum quoque dicere credas, Quatenus est unum inter se coniunctaque res est* „ — I numeri dei versi lucreziani sono dati secondo il Lachmann. Sono, cioè, quelli segnati al margine destro nella edizione del Brieger.

ma uscendo dal suo corpo entri in un altro *cohibens*, che la tenga raccolta e le mantenga dei moti sensiferi „. Pensar questo a me pare che significhi cancellare tutto il passo 417-830 del libro III. E per vero tutto questo passo è consacrato a dimostrare la mortalità dell'anima. Or che cosa significa " morte „ per gli epicurei? Vale disgregazione degli elementi. Se l'animo muore, si scioglie dunque negli elementi suoi ed è vano pensare che questi possano rimanere raccolti. E del resto Lucrezio stesso spiega nei vv. 425-445 come gli atomi dell'animo si disciolgano. Gli atomi dell'animo sono molto più piccoli di quelli del fumo e della nebbia; or se questi, dice Lucrezio, sono così mobili e tosto si dileguano nell'aria, tanto più prestamente spariscono nell'aria quelli dell'animo; come potresti credere, aggiunge, che l'aria possa tenerli assieme? (443 *aere qui credas posse hanc* [*auimam*] *cohiberier ullo*?). E poco dopo torna al paragone del fumo: l'anima si dissolve *ceu fumus in altas aeris auras* (456); come è dunque possibile che egli ammetta, sia pure in astratto, l'ipotesi di un altro *cohibens?* Credo inutile spender altre parole a dimostrare l'inanità di un tal sopposto. Il qual deriva, parmi, da un preconcetto nella interpretazione del passo, che mi preme subito di dileguare. Si ha comunemente l'impressione che poichè l'ipotesi è enunciata con un " *et si iam nostro sentit* . . . . „, quell'indicativo denoti che l'autore ammetta la ipotesi stessa come possibile e quindi l'accolga (2). Il che è asssolutamente falso. Già l'espressione

(2) Lo Heinze però (*T. Lucretius Carus*, Buch III, Leipzig, 1897, p. 165) riconosce che con *si iam sentit* Lucrezio si pone per un momento nel punto di vista dell'avversario. Esatta è pure la esposizione che di questo punto fa lo Chaignet, *Psychologie des Grecs*, II, pag. 312.

si iam introduce presso Lucrezio una ipotesi inammissibile, come notò il Munro a I, 968; e vale quindi " dato pure, ammesso pure „. Si aggiunga che del *si* con l'indicativo Lucrezio si avvale altresì, per esporre le ipotesi che egli stima assolutamente assurde. Cfr. I, 646 *ex uno si sunt igni puroque creatae,* 763 *quattuor ex rebus si cuncta creantur,* 848 *si primordia sunt simili quae praedita constant Natura atque ipsae res sunt*; ecc. — Nei versi dunque 843 846 del libro III è contenuta una ipotesi, che Lucrezio certamente ripudia; ma egli vuol dire che quando pur si ammettesse tale ipotesi, non per questo la morte dovrebbe addolorarci. L'ipotesi è, come abbiamo visto, che dopo la morte, l'animo, benchè staccato dal corpo, conservi la vita. È evidente qui l'allusione alle dottrine platoniche e peripatetiche della sopravvivenza dell'anima. Lucrezio sembra voler prendere in parola Platone stesso per quel che fa dire a Socrate nel *Fedone* (LXIV, E); " Siate garanti voi (a Critone) che quando io sarò morto, io non rimarrò più qui, ma me ne andrò via lontano, affinché Critone più facilmente si rassegni e vedendo il mio corpo o abbruciato o sepolto, non si addolori, come se fossi io a soffrire questi mali . . . „. Non è più Socrate che soffre, secondo il pensiero lucreziano, ma non perchè Socrate sia andato via, bensì perchè, ammesso pure che l'anima di Socrate sia sopravvissuta, quell'anima non è più Socrate, è un'altra cosa, giacchè Socrate risultava dell'animo e del corpo, che ora si sono disgiunti. Anche per questa via si giungeva dunque alla dimostrazione che *nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum* (830). Col combattere il concetto che l'animo per sè rappresentasse tutta intera la personalità umana, la scuola

epicurea conquistava un altro argomento per vincere le paure d'oltretomba (3). Di fronte alla scuola platonica che affermava l'uomo esser tutto intero nell'anima sua sopravvivente alla morte, la scuola epicurea affermava: l'anima si discioglie e si disperde nei suoi atomi, ma ammesso pure che l'anima sopravvivesse, essa non sarebbe più l'uomo, ma un'altra forza, un' altra vita; quell'uomo è morto giacchè morte è disgiunzione degli elementi e cioè separazione dell'anima dal corpo. Ed Epicuro diceva: " La morte non ci riguarda, perchè quando noi siamo, la morte non c'è, e quando c'è la morte non siamo più noi „. Rimangono le sue parole presso Laerzio, X, 125: τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ *θάνατος* οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδή περ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ *θάνατος* οὐ πάρεστιν, ὅταν δὲ ὁ *θάνατος* παρῇ, τόθ' ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν, parole ripetute e parafrasate da Sesto Empirico, 175, 5: εἴπερ συνεστήκαμεν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, ὁ δὲ *θάνατος* διάλυσίς ἐστι ψυχῆς καὶ σώματος, ὅτε μὲν ἡμεῖς ἐσμέν, οὐκ ἔστιν ὁ *θάνατος* (οὐ γὰρ διαλυόμεθα), ὅτε δὲ ὁ *θάνατος* ἔστιν, οὐκ ἐσμὲν ἡμεῖς· τῷ γὰρ μηκέτι τὴν σύστασιν εἶναι τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος οὐδὲ ἡμεῖς ἐσμέν.

***

Dopo l'accenno alla dottrina sulla sopravvivenza isolata dell'animo, si presentava naturale un altro pensiero;

---

(3) Anche Socrate del resto riconosceva che, ammessa la mortalità dell' anima, non v' ha più ragione a temere della morte, stando a quello che gli fa dire Platone nell' *Apologia*, 32: " O chi muore non può più esser nulla nè avere più senso alcuno, oppure, secondo si crede, l'anima tramuta e si diparte da questo sito ad altro. E se è non sentir nulla più e come un sonno che uno dorma senza visioni, è la morte meraviglioso guadagno „, ecc.

l'animo e il corpo si disgiungono bensì nella morte; ma non è possibile che si congiungano di nuovo? E la obbiezione richiamava naturalmente un'altra teoria antica tra le più notevoli, quella della resurrezione. A tale teoria accennano i versi di Lucrezio, che immediatamente succedono:

847 Nec si materiem nostram collegerit aetas
Post obitum rursumque redegerit ut sita nunc est,
Atque iterum nobis fuerint data lumina vitae,
850 Pertineat quicquam tamen ad nos id quoque factum,
Interrupta semel cum sit repetentia nostri.
Et nunc nil ad nos de nobis attinet, ante
Qui fuimus, neque iam de illis nos adficit angor.
Nam cum respicias inmensi temporis omne
855 Praeteritum spatium, tum motus materiai
Multimodis quam sint, facile hoc adcredere possis,
857 Semina saepe in eodem, ut nunc sunt, ordine posta
865 Haec eadem, quibus e nunc nos sumus, ante fuisse:
858 Nec memori tamen id quimus reprebendere mente:
Inter enim iectast vitai pausa, vageque
860 Deerrarunt passim motus ab sensibus omnes.
Debet enim, misere si forte aegreque futurumst,
Ipse quoque esse in eo tum tempore, cui male possit
Accidere; id quoniam mors eximit esseque probet
864 Illum cui possint incommoda conciliari,
866 Scire licet nobis nil esse in morte timendum,
Nec miserum fieri qui non est posse, neque hilum
Differre an nullo fuerit iam tempore natus
Mortalem vitam mors cum inmortalis ademit.

A quale dottrina Lucrezio allude in questi versi? Il Munro e dopo di lui gli altri editori richiamarono il seguente passo di Varrone, citato da S. Agostino, *Civ. Dei*, XXII, 28: " *Genethliaci quidam scripserunt esse in renascendis hominibus quam appellant* παλιγγενεσίαν *Grae-*

ci: *hanc scripserunt confici in aunis numero quadrigentis quadraginta, ut idem corpus et eadem anima quae fuerint coniuncta in homine aliquando, eadem rursus redeant in coniunctionem* „. È un passo che noi abbiamo illustrato in un articolo dell' *Atene e Roma*, Marzo, 1901, ripubblicato poi in *Fatti e leggende*, p. 186 e segg. Ivi abbiamo mostrato che cosa fossero questi scrittori genetliaci e che cosa fosse questa loro teoria. Da un passo di Aulo Gellio (XIV, 1) si hanno sui genetliaci informazioni precise. Cotali scrittori presumevano conoscere dall'osservazione delle stelle il corso degli umani eventi. Essi partivano dal concetto che tutto fosse armonico e regolato da leggi e da rapporti immutabili nell'universo, e cioè dai movimenti costanti delle stelle; e che quindi al riapparire di quelle tali stelle dovessero avverarsi sulla terra i medesimi eventi. E se fissarono a 440 anni il ciclo necessario per la rinascenza degli uomini, fu perchè tale spazio di tempo era ritenuto necessario affinchè le cose tutte tornassero ai loro principii e ricominciasse il giro delle stelle nei cieli (v. *Fatti e leggende*, p. 191). Come si vede, niente di tutto questo è accennato nei versi di Lucrezio, che parla di una teoria affatto diversa. Nè ad altra conclusione è dato venire, per quanto riguarda la dottrina stoica della resurrezione. Questa dottrina ha grande affinità con quella degli scrittori genetliaci, e si ricollega alle credenze sull' ἀνακύκλησις e sull' ἀποκατάστασις. Tutta la vita dell'universo era considerata come perennemente svolgentesi a periodici ritorni. Dopo un determinato ciclo cosmico, si aveva il grande anno mondano, l'anno della conflagrazione, cui seguiva il rinnovamento di tutte le cose. Quest' anno della distruzione cosmica e della successiva rin-

novazione si aveva quando tutte le stelle ritornavano in quel medesimo segno di longitudine e di latitudine, nel quale erano ai principii del mondo (cfr Nemes., *De Natura Hom.*, c. 38; Stobeo, *Ecl.*, I, 264; Cic., *Nat. Deor.* II, 46; Diog. Laert., VII, 142, ecc.). Date tali premesse, era naturale che gli Stoici pensassero, che col rinnovamento di tutte le cose, pure i singoli uomini fossero chiamati a novella vita. Tale resurrezione era quasi timidamente annunziata da Crisippo, e posta solo come *non impossibile* (presso Latt., VII, 23): τούτου δὲ οὕτως ἔχοντος ὡς οὐδὲν ἀδύνατον καὶ ἡμᾶς μετὰ τὸ τελευτῆσαι πάλιν περιόδων τινῶν εἰλημμένων χρόνου εἰς ὃ νῦν ἐσμὲν ἀποκαταστήσεσθαι σχῆμα. Ma più espliciti erano altri Stoici, che affermavano (presso Nemes. *De Natura Hom.*, c. 38, p. 309 Matthaei): ἔσεσθαι γὰρ πάλιν Σωκράτην καὶ Πλάτωνα καὶ ἕκαστον τῶν ἀνθρώπων σὺν τοῖς αὐτοῖς καὶ φίλοις καὶ πολίταις καὶ τὰ αὐτὰ πείσεσθαι καὶ τοῖς αὐτοῖς συντεύξεσθαι καὶ τὰ αὐτὰ μεταχειριεῖσθαι καὶ πᾶσαν πόλιν καὶ κώμην καὶ ἀγρὸν ὁμοίως ἀποκαθίστασθαι. E questa rigenerazione degli uomini e di tutte le cose sul mondo, pur questi Stoici spiegavano, come gli scrittori genetliaci, quale effetto degli astri determinanti sulla terra il risorgere di tutto ciò che era nel precedente periodo cosmico (ivi: τῶν ἀστέρων ὁμοίως πάλιν φερομένων ἕκαστον ἐν τῇ προτέρᾳ περιόδῳ γενόμενον ἀπαραλλάκτως ἀποτελεῖσθαι) (4).

(4) Più discreti erano altri Stoici, che mitigavano un po' la rigida affermazione del risorgere perenne, nei singoli periodi cosmici, dei medesimi uomini, nel senso che i risorti erano simili ai trapassati, non identici a quelli. Cfr. Origene, *Contra Celsum*, IV 68: Πειρώμενοι μέντοι θεραπεύειν πως τὰς ἀπεμφάσεις οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, οὐκ οἶδ' ὅπως, ἀπαραλλάκτους φασὶν ἔσεσθαι κατὰ περίοδον τοῖς ἀπὸ τῶν προτέρων πε-

Come si vede, tali teorie sono, quanto è possibile, aliene dal pensiero di Lucrezio e di ogni epicureo. Queste influenze degli astri sugli eventi e sulle generazioni terrene dovevano parere agli epicurei sogni d'infermi; la fine del mondo a determinati periodi cosmici e la conseguente rinnovazione ripugnano al sistema epicureo, che ammette bensì una vicenda alterna di distruzione e formazione di mondi, ma la distruzione spiega o per cause occasionali o per la vecchiezza dell'organismo cosmico, e la formazione per i fortuiti aggregamenti della materia vagante nello spazio infinito. Se dunque Lucrezio nel parlare della resurrezione degli uomini, avesse voluto riferirsi alle dottrine stoiche, avrebbe opposto ad esse cotali fondamentali ragioni di principio. Invece niente di tutto ciò: il poeta dopo aver detto che in ogni caso, rotta la continuità della coscienza, non ci tange più dolore del passato, ha un passo (855 e segg.) nel quale sembra quasi voler giustificare questa ipotesi del risorgere degli uomini a vita novella. Che è mai dunque questa teoria che egli espone? Si è pensato, nientemeno, ad una vera teoria epicurea della resurrezione degli uomini. Le ragioni sulle quali si è fatto assegnamento per sostenere questa supposta teoria, sono esposte dal Giussani (III, p. 105). Egli rammenta la sentenza di Epicuro che infiniti mondi sia diversi sia eguali al nostro, nell'infinità del tempo nascono e periscono, e l'altra sentenza che nulla di nuovo dalla infinità del tempo si compie mai, per dedurne che ciò che è vero dei mondi è vero pure delle singole

---

ριόδων πάντας · ἵνα μὴ Σωκράτης πάλιν γένηται, ἀλλ' ἀπαράλλακτός τις τῷ Σωκράτει, γαμήσων ἀπαράλλακτον τῇ Ξανθίππῃ καὶ κατηγορηθησόμενος ὑπὸ ἀπαραλλάκτων Ἀνύτῳ καὶ Μελίτῳ.

cose e persone. Fin qui, come è chiaro, non vi è niente che accenni neppur lontanamente, ad una teoria della resurrezione. Il dire che nella infinità del tempo infiniti mondi nascono e periscono può solo voler dire che la materia dell'universo in infinite guise si aggrega e si scompone, producendo varie forme cosmiche, delle quali sono vitali solo quelle che hanno in sè i *motus convenientes*, il mutuo scambio della materia tra le varie parti, che assicuri a tutte la vita. Ma siamo quanto mai lontani dal pensiero che di ogni mondo gli elementi non si dissolvano o non si disperdano, ma rimangano invece insieme uniti, o almeno dopo essersi disciolti, essi medesimi insieme ritornino; giacchè solo in tal senso potrebbe parlarsi di una resurrezione di *quel medesimo mondo*. Quanto poi all' altra sentenza che " nulla di nuovo si compie mai „ (cfr. fram. 266 Us.), neppure essa si può trarre al senso che le si vorrebbe attribuire. Già questo pensiero, nella sua forma genuina l'abbiamo da altro passo di Epicuro stesso (presso Laerzio, X 73): τοὺς κόσμους δεῖν κατὰ πᾶσαν σύγκρισιν πεπερασμένην, τὸ ὁμοειδὲς τοῖς θεωρουμένοις πυκνῶς ἔχουσαν, νομίζειν γεγονέναι ἀπὸ τοῦ ἀπείρου. Dalla infinità del tempo gli aggregamenti della materia hanno sperimentato ormai ogni forma possibile; quindi non v' ha formazione che non abbia la sua simile nel tempo infinito. Fin qui dunque i passi addotti ci portano ben lungi dall' idea di una resurrezione, cui Epicuro pensasse. Ma è stato pure addotto un passo di Gerolamo, che ci porterebbe invece direttamente ad essa. È il seguente (*Comm. in Eccles.*, c. I, 3 = Usener, *Epicurea*,. p. 215): *nec putemus signa atque prodigia et multa quae arbitrio dei nova in mundo fiunt, in prioribus saeculis esse iam facta et locum invenire Epicurum*,

qui asserit per innumerabiles periodos eadem et eisdem in locis et per eosdem fieri „

A voler prendere queste parole nel senso voluto, si avrebbe qui nè più nè meno che la teoria degli Stoici e dei Genetliaci. Si avrebbero cioè i periodi cosmici eternamente succedentisi, e in ciascuno di questi periodi rinnovate le medesime cose e i medesimi avvenimenti. Epicuro, che tanto lavorò per liberare l' umanità dalla paura del fato, lo avrebbe qui ammesso nella forma sua più rigida e dura; giacchè in ciascun periodo della vita cosmica dovrebbero esattamente prodursi quei medesimi fatti, che già furono nei periodi antecedenti. La vita sarebbe un eterno ritorno su sè stessa (5). Ove sarebbe più la libertà del volere ? Ove il fortuito aggregarsi della materia ? Questo passo di Gerolamo dovrebbe distruggere centinaia di testimonianze, che noi abbiamo sulla fisica e sulla morale epicurea. Evidentemente qui Gero-

(5) Neppure all' Usener, *Epicurea*, n. a fr. 266, ripugna attribuire alla dottrina epicurea l'idea di questi determinati periodi. Egli infatti cita il frammento di Celso (presso *Origene*, IV, 67): κατὰ τὰς τεταγμένας ἀνακυκλήσεις ἀνάγκη τὰ αὐτὰ ἀεὶ καὶ γεγονέναι καὶ εἶναι καὶ ἔσεσθαι. Ma la dottrina dell' ἀνακύκλησις non è epicurea, bensì stoica; e che agli Stoici si riferisca questo passo risulta dalle parole stesse di Origene che così dice nel seguito (IV, 68): τῶν δὲ Στωϊκῶν οἱ πλείους οὐ μόνον τὴν τῶν θνητῶν περίοδον τοιαύτην εἶναί φασιν, ἀλλὰ καὶ τὴν τῶν ἀθανάτων καὶ τῶν κατ' αὐτοὺς θεῶν. — Del resto, che tali dottrine significhino la negazione della libertà del potere, osserva Origene stesso, quando dopo aver riportato il passo sopra citato di Celso, osserva (IV, 67): Ὅπερ ἐὰν ᾖ ἀληθὲς τὸ ἐφ' ἡμῖν ἀνῄρηται. — Sarà bene anche rammentare altri due passi, che si riferiscono alla nostra questione. Sono in Plutarco, nell' opera *Non posse suaviter vivi* ecc. XXVII, I e XXX, 5. Nel secondo così si legge: Δὶς γὰρ οὐκ ἔστι γενέσθαι. δεῖ δὲ τὸν αἰῶνα μὴ εἶναι κατ' Ἐπίκουρον.

lamo prende abbaglio e attinge a fonti molto indirette o a sue reminiscenze molto incerte. Egli riproduce cioè inesattamente il medesimo pensiero che abbiamo visto sopra espresso nelle parole di Epicuro presso Diogene Laerzio, X, 73. Epicuro parla d'infinità del tempo (ἀπὸ τοῦ ἀπείρου), e Gerolamo ne svisa il pensiero, parlando di " innumerevoli periodi di tempo " *(per innumerabiles periodos)*; Epicuro parla di formazioni simili (ὁμοειδές) riproducentisi, pensando non esser possibile che sorga una forma, che nella infinità del tempo non abbia avuto una simile; e Gerolamo intende che si tratti del riprodursi delle identiche cose e delle identiche persone. E Gerolamo aggiunge: *eisdem in locis*. È una confusa reminiscenza di altro passo di Epicuro, in cui si affermava che i singoli fenomeni o i singoli individui di una medesima specie non possono prodursi dappertutto, bensì in quei determinati luoghi in cui sono le condizioni adatte al nascimento (v. infatti Lucr. I, 159-166); sempre nei medesimi luoghi quindi è naturale che si producano forme simili. — Di una dottrina della resurrezione degli uomini in Epicuro non si può dunque parlare. Che Lucrezio ne abbia parlato, non può esser dovuto che ad un equivoco. E la chiave dell' equivoco ci pare che sia in un altro pensiero di Epicuro, che Giustino esattamente riporta. Esattamente, diciamo, perchè esso rientra nei termini della dottrina epicurea. E il pensiero è il seguente (*De resurr.*, 6): τούτων (gli atomi in cui si è disciolto un corpo) μενουσῶν ἀφθάρτων οὐδὲν ἀδύνατόν ἐστιν συνελθουσῶν πάλιν καὶ τὴν αὐτὴν τάξιν καὶ θέσιν λαβουσῶν ποιῆσαι ὃ πρότερον ἐγεγόνει ἐξ αὐτῶν σῶμα καὶ ὅμοιον. Epicuro non parlava dunque di questo ricongiungimento degli atomi nel medesimo ordine e nella medesima dispo-

sizione di prima, come di un fatto costante e periodico per ciascun corpo. Nella infinità dei moti, degli urti e dei rimbalzi, cui sono soggetti nella eternità del tempo gli atomi del corpo disfatto, è proprio impossibile che in qualche caso avvenga che essi si trovino novellamente insieme; per modo da ricostituire il medesimo corpo, o, se v'è qualche mutazione nell' ordine e nella disposizione di essi, un corpo simile ? Sarà molto difficile, sarà improbabile, ma è proprio impossibile? E si badi che la ipotesi è fatta, tenuto conto della eternità del tempo; e rispetto a questa Epicuro aveva diritto di enunciarla come non impossibile (6). Esaminiamo ora l'esposizione lucreziana.

È facile vedere che la prima parte (847-851) corrisponde al genuino pensiero di Epicuro. Se anche nella eternità del tempo si congiungessero di nuovo i nostri atomi nella medesima disposizione che hanno ora, questo non riguarderebbe noi, giacchè, interrotta una volta

(6) Lo Heinze (*T. Lucretius Carus*, Buch III, p. 165) parla nientemeno di una assoluta necessità di tali ripetute formazioni, secondo la dottrina epicurea, necessità che si trarrebbe dai fondamenti stessi della dottrina, e cita il passo: οὐδὲν ξένον ἐν τῷ παντὶ ἀποτελεῖται παρὰ τὸν ἤδη γεγενημένον χρόνον ἄπειρον (fr. 266 Usener = Plutarco, *Strom.*, fr. 8; Diels, *Dox.*, p. 581, 19), passo, che come sopra abbiamo visto, non può esser tratto a tal senso, checchè ne dica anche lo Usener (n. a l. c.), il quale paragona il seguente passo di Celso (*pr. Origene*, IV, 67): ὁμοία ἀπ' ἀρχῆς εἰς τέλος ἐστὶν ἡ τῶν θνητῶν πρόοδος [ο περίοδος]. *καὶ κατὰ τὰς τεταγμένας ἀνακυκλήσεις ἀνάγκη τὰ αὐτὰ ἀεὶ γεγονέναι καὶ εἶναι καὶ ἔσεσθαι*. Ma questo passo, come abbiamo visto nella nota precedente, riguarda gli Stoici, non Epicuro. Che Celso (platonico) accetti tal dogma (che è stoico) fa meraviglia ad Origene stesso, IV, 67: Οὐκ οἶδα δὲ πῶς χρήσιμον ἔδοξε τῷ Κέλσῳ.... παραλεῖψαι δόγμα, ecc.

la nostra coscienza, non avremmo più sentore di noi stessi. Dopo, il poeta doveva spiegare l' ipotesi da lui posta, doveva dire, come Epicuro: data l' eternità del tempo e la molteplicità dei moti, non si può escludere che ciò possa qualche volta avvenire. Invece egli trascende il pensiero epicureo, e, per soverchio amore di dimostrazione, lo svisa; quel che doveva soltanto enunciare come caso eccezionalissimo, sì, ma non impossibile, lo enuncia per contro come probabile ed ordinario (856 *facile hoc adcredere possis*), e, sempre per volere provare troppo, si richiama all' esempio di noi stessi, che nulla soffriamo più dei dolori della passata nostra esistenza, quasi supponendo avvenuta in noi stessi la ricomposizione degli atomi di cui egli parla. È possibile dunque che nella prima parte il poeta attinga direttamente ad Epicuro; nella seconda (852-860), per spiegare e dimostrare, esageri i termini della ipotesi, fino ad un punto che non è più comportabile con la teoria epicurea.

*
* *

Esaminiamo ora il passo 843-870 per quel che riguarda la continuità dei concetti e l' unità della composizione. Scopo di tutta questa parte del poema è, non bisogna dimenticarlo, la dimostrazione che vana cosa è il timore della morte. Quando noi non saremo più, quando gli elementi, onde noi risultavamo, si saranno disciolti, qual dolore ci potrà più toccare? Anche se in un caos informe si sconvolgesse il mondo, noi non sentiremmo più niente (840-842). A questo punto il Brieger, il Giussani, ecc. credono interrotta la trattazione dal passo seguente

843-860. Secondo essi il passo 861 segg. immediatamente si ricollega a 842 e ne continua il pensiero. Or noi crediamo che, anche secondo il testo tradizionale, il pensiero non subisca alcuna discontinuità; sol che il lettore supplisca certi legamenti e nessi logici, per modo da ricostituire intera la trama sottile delle argomentazioni lucreziane; legamenti e nessi logici, che il poeta, come suol fare, tace e sottintende nella foga delle sue ragioni. E per vero, dopo aver detto che, disciolti noi nei nostri elementi, noi non possiamo aver più senso di alcuna cosa e quindi neppur dolore, era naturale l'obbiezione: ma la nostra anima non sopravvive? Il poeta sottintende l'obbiezione e risponde: quando pur l'anima sopravvivesse divisa dal corpo, noi neppur sentiremmo dolore dell'avvenuta morte, giacchè quell'anima sarebbe una cosa affatto diversa da noi che risultiamo di animo e corpo *uniter apti* (843-846). E sia. Ma si presenta un' altra obbiezione: non risusciteremo noi anima e corpo? Se anche questo avverrà, dice il poeta, noi in quella nuova esistenza non sentiremo alcun dolore nè della nostra prima vita, nè della nostra morte. Non ci toccheranno i dolori della nostra prima vita, giacchè interrotta una volta la continuità della coscienza, non rimarrà più di quella vita senso o sentimento alcuno (850-853); non ci toccherà dolore per la nostra morte, giacchè dopo quella morte, fino alla ricostituzione della nostra compagine, noi non siamo esistiti più, e a noi, non esistenti, non ha potuto quindi accadere alcuna cosa dolorosa (861-866); quando i nostri elementi si ricomporranno insieme, quella ricomposizione sarà come un congiungimento *ex novo*, sarà cioè come se giammai noi prima di quel tempo fossimo nati (867-868). Perciò appunto nei versi successivi

(870 segg.) pone come causa del timore della morte l'attaccamento dell'uomo alla vita e l'ostinazione sua di volere considerarsi come vivente, e quindi senziente, pur dopo la morte, benchè a parole neghi di voler ciò fare. A me pare che il nesso logico di tutta questa argomentazione resista pur contro le più sottili argomentazioni di quei critici, che vi ravvisano discontinuità di pensiero.

X.

Mors inmortalis.

Vogliamo illustrare con questi brevi cenni uno dei più comuni motivi poetici dei Greci, usufruito largamente dai Latini: quello del procace consiglio al godere, consiglio tratto dal pensiero dalla mortalità umana e della caducità di tutte le cose. Di fronte alla spensieratezza obliosa della maggior parte dei poeti porremo la severa concezione morale, che da quel medesimo concetto di mortalità seppe trarre Lucrezio. E di Lucrezio cominceremo ad esaminare il concetto della " morte immortale ", affinchè sia chiaro qual significato, filosofico e morale, egli dia a cotale espressione.

Lucrezio in quel passo così vivace e potente del libro III nel quale si propone di liberare l'umanità dal timore della morte, insiste particolarmente su questa ragione, che chi non è più, non può soffrire, e che dopo la morte si è nelle medesime condizioni che se non si fosse mai nati. Ciò perchè, come egli dice (v. 869) " *mortalem vitam mors... inmortalis ademit* ". *Mors inmortalis* non è a prima vista, dissimile da altre espressioni,

che furono accette ai poeti latini e greci. Lasciando stare il *vita vitalis* di Ennio (pr. Cic. *Lael.* VI, 22), giacchè in questa espressione manca il concetto negativo, Lucrezio stesso ci dà in III, 779 *innumero numero*; e così Cicerone, *Philipp.* (I, 2,5) *insepulta sepultura* e un antico poeta da Cicerone citato (*De Orat.* III, 58, 219) *innuptae nuptiae.* A tali audacie sforzavano i Latini il linguaggio, per riprodurre audacie non minori dei Greci: quali appunto, per limitarci ad esempii corrispondenti ad alcuni sopra apportati, τάφος ἄταφος, γάμος ἄγαμος. E anche il nostro *mors inmortalis* fu consueto nell'uso greco. Un frammento del poeta comico Amfide (pr. Ateneo VIII. 330 C) così ammonisce:

> πῖνε, παῖζε! Θνητὸς ὁ βίος· ὀλίγος οὐπὶ γῇ χρόνος,
> ἀθάνατος δ'ὁ *θάνατός* ἐστιν, ἂν ἅπαξ τις ἀποθάνῃ.

E un tardivo scrittore, Teofilatto, ha la medesima espressione (*Hist.* III, 13): ἀδοξίαν μετὰ σωτηρίας, ἄνδρες, αἰσχύνεσθε, τοῦτο *θάνατός* ἐστιν *ἀθάνατος*.

Questa espressione non è però un semplice giuoco verbale. Essa ha nella esposizione un senso specifico, che crediamo opportuno di rilevare. Noi la troviamo nella chiusa di tutto un passo (843-869), nel quale, come cercheremo provare altrove, sono evidenti gli accenni a due dottrine avversarie, la dottrina platonica e la dottrina stoica. L'una poneva la formola della *vita immortale*, l'altra della *vita perpetuamente rinnovantesi.* Lucrecrezio vuol dimostrare, che, pur mettendosi nei termini della ipotesi platonica e della ipotesi stoica, l'unica formola cui sia logico giungere sia quella della *morte immortale.* Si ammetta pure, secondo i platonici, che l'a-

nima sopravviva all'uomo; quell'anima non sarà più l'uomo, giacchè l'uomo risultava di anima e di corpo e questo complesso vitale s'è disciolto per sempre. Si ammetta pure, secondo gli stoici, che le singole esistenze risorgano a novella vita; ma una volta interrotta la continuità dei moti vitali, questa novella vita non ha più nessun legame con la passata: quell'uomo che prima era, non è più, pure se gli elementi suoi siano i medesimi: quell'antica vita si è spenta per sempre. E Lucrezio ne ricava questa, per lui, letificante conclusione: l'eternità della morte. *Mors aeterna..... manebit* (v. 1091). Per chi chiude gli occhi oggi, egli dice verso la fine del canto (1092-1094), la morte non sarà meno lunga che per chi li ha chiusi già da parecchi mesi od anni. Questa dottrina è la sola per Lucrezio, che rinfranchi l'animo e lo liberi dalle angosciose paure d'oltretomba. Ove più infatti ed a che, quelle tetre visioni di tormenti e di giudici inesorabili e il vagar cieco per le morte paludi, e il sospirar la luce nei regni tenebrosi? Tutte vane fole coteste, per chi sa che *mors aeterna manebit!*

***

Ma v'ha nella dottrina di Lucrezio una parte morale, che sarà bene porre in ispeciale rilievo. Tutti coloro che si sono ispirati tristamente al pensiero che la vita sia passeggiera ed ogni bene caduco, ne han tratto il consiglio e l'eccitamento al godimento sensuale, quasi per assommare nel breve tempo concesso quanto più fosse possibile di umana voluttà. Abbiamo già visto i versi di Amfide. E quante altre volte quel medesimo consiglio ritorna nella poesia greca! Non istarò a rammentare i

molteplici esempii: solo, ai passi citati dal Maas, (*Orpheus* p. 209 segg.) aggiungerò il frammento di Alessi presso Ateneo VIII, 336 D e quello di un ignoto poeta comico presso Plutarco, (*Moral.* 1098 B). Presso i latini poi quel medesimo motivo poetico dette occasione agli accenti più vibranti di sentimento, più languidi e passionati, di che furono capaci poeti inebbriati della vita e desiosi di amare. Par di sentire quasi un'acre voluttà del vivere, una soavità di abbandono, una mesta rassegnazione alla fatalità del tetro domani, nel loro consiglio di vivere alla giornata, di carpire le gioie e i piaceri fugaci, giacchè la vita è breve e la morte si avvicina. Nell'impeto della sua passione Catullo rammenta all'amata (5, 4-7) " Soles occidere et redire possunt, Nobis cum semel occidit brevis lux, Nox est perpetua una dormienda „. E pur Tibullo insinua il dolce consiglio (I, 1, 69) " dum fata sinunt, iungamus amores, Iam veniet tenebris Mors adoperta caput „; e Properzio (III, 7 23) " Dum nos fata sinunt, oculos satiemus amore, Nox tibi longa venit nec reditura dies „. E questo ammonimento che sembra gaio ed ha un fondo di sì desolata tristezza veniva pur dai sepolcri. " Vive in dies et horas, consigliava un epitaffio, nam proprium est nihil „ (*Corp. Inscript. Lat.* I, 1010); ed un altro: " Valebis, hospes, vive, tibi iam Mors venit „ (ivi IX, 4922). Questo medesimo pensiero informa gran parte della poesia di Orazio. Il suo animo scettico e spensierato volentieri indulge ai fugaci diletti, volentieri persuade a sè e ad altrui a carpire il giorno che passa, a non fidarsi dell'incerto domani. In uno di tali luoghi v'ha anzi una strana ed inopinata immistione di dottrine. Il risvegliarsi della primavera suscita nel poeta il pensiero della caducità

di tutte le cose umane, di fronte all'eterna vicenda della natura, gli suggerisce quindi il consiglio di godere quanto più si possa, di non risparmiare nulla per l'avido erede e gli fa soggiungere (IV, 7, 21 segg.) " Cum semel occideris et de te splendida Minos Fecerit arbitria, Non Torquate, genus, non te facundia, non te Restituet pietas „. Qui solo il pensiero della eternità della morte poteva suggerire il procace consiglio: Minosse, il giudice severo delle anime nella leggenda popolare e nei fonti platonici (*Gorgia,* 523 C.) poteva ispirare ben altro consiglio che di spensierato oblio delle azioni umane. Ma qui forse una immagine introdotta per mero ornamento poetico, ha tradito il pensiero dell'autore, il quale pensiero era, nella sua prima mossa ispiratrice, l'eterno silenzio d'oltretomba.

Ma questa preoccupazione della umana mortalità non ha dato solo occasione a procaci abbandoni di amore, bensì pure a manifestazioni più rudi e grossolane. Da alcune tombe pareva non venisse nè un rimpianto nè un sospiro gentile: bensì solo affermazioni di una ripugnante crudezza, quale la seguente (*C. I. Lat.* VI, 3, 179 85 α) " animulam colui nec defuit unquam Lyaeus „ (v. pure l'epigr. 261 Kaibel). E sulla tomba di Bakchidas (presso Ateneo VIII, 336 B): πιὲν φαγὲν καὶ πάντα τᾷ ψυχᾷ δόμεν· Κἠγῶ γὰρ ἕστακ' ἀντὶ Βακχίδα λίθος. E sopra la pretesa tomba di Sardanapalo (Strab. XIV, 672; Arriano *Hist.* II, 5 4): σὺ δέ, ὦ ξένε, ἔσθιε καὶ πῖνε καὶ παῖζε, ὡς τἆλλα τὰ ἀνθρώπινα οὐκ ὄντα τούτου ἄξια.

Che più? la vita stessa fu paragonata come a un banchetto, quasi si avesse a chiamar fontunato chi potesse uscir dalla vita dopo averne gustato tutte le delizie, come convitato sazio. Così Bione (presso Stobeo, *Floril.* V. 67);

così Orazio, *Satire*, I, 1, 117 segg.; e pure Lucrezio aveva domandato a chi temeva la morte (III, 935 segg.): Ma se la vita ti fu grata, se tutti i tuoi beni non si dileguarono e non perirono, come se fossero stati mandati giù in un vaso senza fondo, perchè non ti allontani dall'esistenza come un convitato ancor pieno di vita, e con animo rassegnato non conquisti, o stolto, tranquillità e quiete?„. Quale amara ironia! Giacchè per Lucrezio non sono i beni che si largiscono al banchetto comune della vita quelli che possono dare tranquillità e quiete; questi sono anzi i beni "mandati giù in un vaso senza fondo„. Ma ben altri beni, e ben più duraturi e nobili, vuol preparare all'umanità l'austero poeta; e prepararli anzi mediante la predicazione di quella stessa dottrina sulla mortalità dell'uomo, che ispirò a tanti altri così procaci consigli e così languidi abbandoni. Il poeta nostro invece assurge alla somma vetta di una concezione nobile ed austera della vita. L'uomo è infelice, perchè è angosciato continuamente dal timore della morte: ma perchè questo timore gli si è insinuato nell'animo? Perchè egli non ha la esatta cognizione di ciò che sia la vita, di ciò che sieno i veraci suoi beni. L'uomo segue larve fallaci di beni: potenza, onori, ricchezze; ottenutili, ne rimane insoddisfatto, desidera cose maggiori, e quindi prolunga quasi il desiderio nell'avvenire e stima massima sciagura la morte, che lo priverà di tutto. Se invece egli disprezzasse tutti questi beni fallaci, se si sforzasse di apprendere la vera ragione delle cose (v. 1074 segg.), egli non temerebbe la morte. Egli è malato e non sa la causa del suo male (v. 1070). La causa è il suo desiderio incessante di felicità e di vita, desiderio che lo rende appunto infelice. Giacchè ottenuta una cosa desiderata, par che

quella si deprezzi e si scolori agli occhi nostri, ed altro desideriamo ed è questa catena appunto di desiderii che ci avvince alla vita (1080-1084). Solo la scienza dunque ci libera dal gioco fatale, perchè solo essa rompe quella catena. Questa sublime concezione morale dà occasione al poeta a forti e vivaci rappresentazioni degli affanni e delle angosce umane. Che cosa sono mai quei favoleggiati tormenti di oltretomba? Cercateli sulla terra quei tormenti. Non v'è agl' Inferi Tantalo, sgomento per il gran macigno che gli sovrasta; ma sulla terra stessa gli uomini sono oppressi dal peso immane della paura divina; nè v'è colà Tityo, cui gli augelli rapaci divorino le viscere, ma siamo noi, noi che ci facciamo dilacerare dall'amore, consumare dalle cupidigie. La lena affannata di Sisifo per raggiungere la sospirata cima ci sta tutti i giorni dinanzi agli occhi: sono le anime divorate dalla ambizione, che agognano i fasci e le scuri ed escono dalla lotta sempre più tristi! (978-1002). E più oltre, con qual tratto magistrale egli rappresenta quella immensa noia che par piombare sulla sfiduciata anima umana! La irrequietudine angosciosa e il tedio della vita fanno mutare continuamente sede; ma l'atra cura segue dovunque (1957-1070). È una rappresentazione vivace e potente, nella quale (come fu da altri notato) il grande poeta s'ispirò ad uno scrittore prediletto, Ennio (pr. Gellio XIX 10). " *Imus huc, hinc illuc: quom illuc ventum est, ire illinc lubet; Incerte errat animus....* „ Perchè dunque quella inquietitudine e quella noia? Sempre per le ragioni medesime; che l'uomo vuol cercare il suo bene là dove non può trovarlo e cioè che l'uomo non conosce la scienza, che dà il vero valore alla vita e alle cose.

Così al poeta rinfrancato dalla scienza la visione della

morte eterna non si presenta tetra e terribile, nè si presenta procace allettatrice al godimento dei fugaci piaceri. E il nostro pensiero ricorre con simpatia commossa e devota a questo antico generoso sognatore, che dischiuse in sè stesso tutta l'arcana poesia delle cose, che sentì forse fosca sull'anima la tragedia dei fati umani e scrutò affannosamente nella scienza l'agognata salvezza, lo spiraglio di luce liberatrice, in mezzo alle tenebre della vita.

XI.

Di una fonte greca del “ Somnium Scipionis „ di Cicerone.

Negli ultimi capitoli della *Repubblica* (libro X, capp. 13 e 14) Platone introduce la favola di Ero, risuscitato alla vita, che racconta tutto quel che ha visto nel mondo di là, circa i premii o i castighi riserbati dagli Dèi agli uomini, a compenso o a punizione delle opere loro. Certamente è da ricercare qui il primo sbocciare dell' idea ciceroniana, di terminare con una descrizione di soprannaturali meraviglie il suo trattato della Repubblica. Ma per quanto l' ispirazione facilmente si ravvisi, pur basta una semplice lettura per accorgersi che in realtà nello svolgimento dato alla sua narrazione del *Sogno di Scipione*, Cicerone non tolse da quel passo di Platone pressochè nulla. Egli mutò pure profondamente la natura stessa delle cose soprannaturali di che volle trattare. La resurrezione di un uomo parve a lui cosa troppo favolosa, ed egli si chiuse quindi entro termini più discreti, quelli di un sogno.

E tentò pure spiegare la verisimiglianza della cosa:

Scipione Emiliano aveva tutto il giorno parlato con Massinissa del suo grande avo, l' Africano Maggiore, e quando poi, affranto dalle fatiche del viaggio e dalla lunga veglia, andò a riposare, gli si presentò in sogno l' immagine appunto dell' avo. " *Fit enim fere,* spiega Scipione Emiliano (*Rep.* VI, 2) che racconta il suo sogno, *ut cogitationes sermonesque nostri faciant aliquid in somno tale, quale de Homero scribit Ennius, de quo videlicet saepissime vigilans solebat cogitare et loqui* „.

Tale spiegazione prende probabilmente Cicerone dal *Brutus* di Accio: " *Quae in vita usurpant homines, cogitant, curant, vident, Quaeque agunt vigilantes agitantque, ea si cui in somno accidunt Minus mirum est* „ (pr. Cic. *De Div.* I, 22, 45): e non si accorge che con tale spiegazione toglie autorità e credito al sogno stesso e rende quindi vana questa forma quasi mistica, ch' egli vuol dare alla sua narrazione. Ad ogni modo questa finzione di un sogno si prestava a Cicerone mirabilmente, affinchè il discorso si svolgesse tra l' Africano Maggiore e il Minore, i due uomini cioè che rappresentavano per lui i più magnifici ideali della grandezza e della virtù romana. E poi, quale era l' assunto di Cicerone? Mostrare come la gloria terrena sia labile e caduca, e come solo nel cielo sia riserbato il premio ai forti ed ai buoni. Qual personaggio alto e degno poteva parergli più opportuno a tale assunto, del grande Scipione, il quale dopo aver dôma la potenza africana, aveva avuto dagli uomini compenso d' ingratitudine ed aveva chiuso la vita nell' esilio sdegnoso? E l' anima di Cicerone si esalta al pensiero che egli ora vaghi negli spazii immortali; e vuol celebrarne l' apoteosi.

In questo, il suo ispiratore fu certamente Ennio. Già

la forma stessa del sogno derivò a Cicerone dal suo prediletto poeta, come abbiamo visto dalla citazione che egli espressamente ne fa; ma l'apoteosi di Scipione era già presso Ennio, il quale, come in seguito Cicerone, poneva in bocca a lui stesso il discorso:

Si fas endo plagas caelestum adscendere cuiquam est,
Mi soli caeli maxima porta patet.

(pr. Sen. *Ep*. 198, 34).

Ed altri riscontri è dato pur cogliere. L'apoteosi di Romolo di che è cenno in Cicerone (16, 24) era pure negli annali enniani:

. . . . o Romule, Romule die,
Qualem te patriae custodem di genuerunt;
O pater, o genitor, o sanguen dis oriundum,
Tu produxisti nos intra lúminis oras.

(pr. Cic. *De Rep*. 1, 41, 64).

L'identificazione del firmamento con Giove (9, 17) ha riscontro col passo enniano: *aspice hoc sublimen candens, quem invocant omnes Iovem* „ che Cicerone stesso cita (*De Nat. Deor*. II, 25, 65) insieme con alcuni versi di Euripide. Sono però riscontri parziali e secondarii: e i precipui rapporti con Ennio rimangono pur sempre quello della forma del sogno dato alla narrazione e quello dell'apoteosi di Scipione Maggiore.

Non m'indugerò circa le idee svolte da Cicerone sulla natura dell'anima. Fu fatto il raffronto con le dottrine platoniche dal Gylden (*Vestigia Platonis in Cic. Somnio Scipionis,* 1848), e col libro περὶ ψυχῆς di Posidonio da Rodi, dal Corssen, (*De Posidonio Rhodio M. Tulli Ciceronis in l. I Tusc. disp. et in Somnio Sci-*

pionis auctore, Bonnae, 1878). Certamente Cicerone fu di Platone amantissimo; pure, molti temperamenti e limitazioni egli importò al pensiero platonico; e, tanto nelle linee generali della sua filosofia quanto nelle particolari dottrine, molto più spesso si accostò a quell'eclettismo che cercava fondere in un organismo unico la filosofia stoica e l'accademica, eclettismo che era rappresentato, tra gli altri, pur da Posidonio, che gli fu maestro. È naturale quindi che i riscontri con Posidonio sieno in più punti conclusivi. Certo però l'idea che più infiamma ed esalta la mente di Cicerone, quella della liberazione dai vincoli corporei, potè essere direttamente da lui attinta ai fonti platonici. " *Ibi vivunt qui e corporum vinculis tanquam e carcere evolaverunt; vestra vera, quae dicitur vita, mors est* (6, 14) „ E così pure nel I delle Tusculane (20, 45-46) inneggia alla felicità della vita futura. Chi non ricorda l'immagine platonica della cieca spelonca terrena (*Rep.* VII, 1 segg.), e le parole di Socrate nel capo 32 dell'Apologia, e nel Fedone, LXIV: οὐκέτι ὑμῖν παραμενῶ, ἀλλ' οἰχήσομαι ἀπιὼν εἰς μακάρων δή τινας εὐδαιμονίας, e in XI: καὶ τότε, ὡς ἔοικεν, ἡμῖν ἔσται οὗ ἐπιθυμοῦμέν τε καί φαμεν ἐρασταὶ εἶναι, φρονήσεως, ἐπειδὰν τελευτήσομεν — ζῶσι δὲ οὔ? — Ad ogni modo tra i nove capitoli del breve libretto, quattro ve n'ha (III, IV, V, e VI, §§ 16-22), per i quali a me pare evidente che Cicerone avesse dinanzi un esemplare greco, cui veramente meno si penserebbe, un poemetto dell'epoca alessandrina, l'*Hermes* di Eratostene.

In quei capitoli l'Africano Maggiore indica all'Emiliano la *via Lattea*, e l'Emiliano rimane meravigliato di quelle superne bellezze; giacchè di lassù contempla stelle non mai viste ; e allora l'avo si fa a spiegargli il si-

stema tutto del mondo, che risulta di nove cerchi, di cui l'ultimo, il firmamento, comprende tutti gli altri; nel mezzo è la terra. E mentre l'Emiliano ammira, sente una soave armonia; e l'Africano maggiore gli spiega come sia quella l'armonia delle otto sfere celesti (giacchè la sfera terrestre è immobile), le quali movendosi e temperando i toni acuti coi gravi, producono la musica divina. E poichè l'Emiliano volge ancora lo sguardo alla terra, l'Africano ne toglie occasione a spiegargli le cinque zone terrestri, e a mostrargli come sia rara la parte abitata sulla terra, e quindi abbia brevi confini la gloria tra gli uomini. — Certamente, anche nelle opere di Platone e Posidonio trovava Cicerone accenni qua e là al sistema cosmico e alla musica degli astri (1): ma nel poemetto di Eratostene egli ritrovava, come mostreremo, *tutte insieme* queste descrizioni; e quel che è più, anche in esso si trattava, come in Cicerone, della narrazione di un viaggio celeste: e il celeste viaggiatore raccontava le cose vedute: ed aveva ammirato pure esso la via lattea; e poi i novi cerchi cosmici, e poi aveva volto lo sguardo alla terra e vi aveva veduto le cinque zone; la derivazione è dunque evidente. — Solo rimane che noi indichiamo, come tutto questo si trovasse nel poema, ora perduto, di Eratostene.

(1) Nel passo della *Repubblica* Platonica sopra citato, quello della favola di Ero, è esposto in forma mitica il sistema del mondo. Il lume diritto a guisa di colonna è probabilmente la via Lattea; il fuso della necessità simboleggia l'asse mondano: alle singole sfere sovrastano le sirene, e dal loro concento risulta la celeste armonia. Cicerone per togliere queste mitiche spoglie e ridurre a forma scientifica l'esposizione, si rivolse all'opera di Eratostene e da essa pure trasse gli altri particolari sui sette toni delle otto sfere, sulle zone terrestri, ecc., di che tosto vedremo.

I frammenti poetici di Eratostene furono diligentemente illustrati da Eduardo Hiller, (*Eratosthenis Carminum reliquiae.* Lipsiae 1872), che pure ha il merito di avere per primo ravvisato il contenuto del poemetto *Hermes.* Vi si narravano le favole circa la nascita del dio, e gl'infantili giochi, e il furto delle vacche di Apollo, e l'invenzione della lira; ma nella seconda parte cominciava l'apoteosi di Hermes; ed è importante quel che lo Hiller ha stabilito con sicure prove (p. 40 e 55), che cioè il dio stesso narrava il suo celeste viaggio.

Che in questa ascensione al cielo Hermes abbia visto anche la via Lattea, risulta da alcune oscure parole della versione dall'armeno in latino del trattato di Filone, *De providentia.* Quel passo (Hiller, p. 47) parla appunto della via Lattea, e cita tra le altre, alcune parole di Eratostene, nelle quali un personaggio si dichiara meravigliato di toccar quella via, ove sono le sacre orme del piede di Giove. Quel personaggio è appunto Hermes (vedi Hiller p. 49-50 ; cfr. pure p. 6-7), e la sua meraviglia si rispecchia in quella dell'Africano Minore presso Cicerone (8, 16): *ex quo* [*orbe lacteo*] *omnia mihi contemplanti praeclara cetera* [in opposizione a *ipsa terra*] *et mirabilia videbantur* „. L'Hermes di Eratostene vede otto sfere celesti che girano armonicamente intorno alla nona sfera, la terra. Ci sono rimasti i versi stessi di Eratostene:

ὀκτὼ δὴ τάδε πάντα σὺν ἁρμονίῃσιν ἀρήρει,
ὀκτὼ δ' ἐν σφαίρῃσι κυλίνδετο κύκλῳ ἰόντα
ἐνάτην περὶ γαῖαν.

(presso Theo Smyrnaeus, p. 165 Bull., Hiller p. 51).

E si sa poi da altre fonti (v. Hiller p. 46, nota 5) che

erano partitamente enumerate queste otto sfere. E così pure presso Cicerone, l'Africano maggiore mostra all' Emiliano le sfere celesti e le enumera (9, 17): " *Novem tibi orbibus vel potius globis conexa sunt omnia, quorum unus est caelestis, extumus, qui reliquos omnes conplectitur, summus ipse deus arcens et continens ceteros: in quo sunt infixi illi qui volvuntur, stellarum cursus sempiterni: cui subiecti sunt septem qui versantur retro contrario motu atque caelum ; . . . ea quae est media et nona, tellus, neque movetur et infima est et in eam feruntur omnia nutu suo pondera.* „ Nei particolari di tale enumerazione Cicerone pone altresì qualche notizia derivatagli da altra fonte. Così egli pone secondo Eraclide Pontico, Venere e Mercurio come satelliti del Sole e non della Terra; e segue i Pitagorici che ponevano al centro della sfera celeste il Sole, come duce supremo e cuore dell' universo (ἡγεμονικώτατον καὶ οἷον καρδία τοῦ παντός, Teone Smirneo, *de astr.* 182) ; cfr. Cicerone 9, 17 ; " *deinde subter mediam fere regionem sol obtinet, lux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio* „.

Ma ecco che l'Emiliano ascolta un dolce concento. È l'armonia delle sfere celesti. E l'Africano Maggiore gli spiega: per il moto delle sfere si produce un suono; e poichè armonico è quel moto, armonica è la fusione dei varii suoni. Il cielo stellato, che è la sfera più alta ed ha perciò il moto più celere, ha il tono più acuto ; la sfera lunare che ha il moto men celere, ha il tono più basso. E poichè delle otto sfere, due, Venere e Mercurio, hanno lo stesso tono, i suoni di quelle otto sfere si riducono a sette toni, i sette toni della lira. Tutto questo era pure nell' *Hermes* di Eratostene, e ne abbiamo notizia

da due fonti: Teone Smirneo nell' *Astronomia* (192) e Calcidio nel commentario al *Timeo* Platonico (72); cfr. Hiller p. 38-39. Importante specialmente, come segno peculiare di derivazione è il particolare comune degli otto suoni, che si riducono a sette toni: Teone Smirn. l. c.: ἐν δὲ τοῖς ἔπεσι φαίνεται ὁ ἀνὴρ οὗτος [Ἐρατοσθένης] τὴν μὲν γῆν ἐᾶν ἀκίνητον, ἐν ὀκτὼ δέ φθόγγοις ποιεῖ ὑπό τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν τὰς τῶν πλανωμένων ἑπτά. — Tanto in Teone quanto in Calcidio è la notizia che presso Eratostene Hermes, salito al cielo, si meraviglia di trovar colà quel sistema di armonia che egli aveva scoperto con l' invenzione della lira: θαυμάσας τὴν διὰ τὴν ῥύμην τῆν φορᾶς αὐτῶν γινομένην ἁρμονίαν τῇ ὑπ' αὐτοῦ κατεσκευασμένῃ λύρᾳ [ὁμοίαν] (2), *miratum quod imago a se inventi operis in coeto quoque reperiretur.* (Calc. l. c.). Cicerone non poteva applicar questo al suo Scipione; ma si ricordò della dottrina evemeristica, che spiegava gli Dèi quali uomini preclari per doti eccelse, e di Mercurio *inventore della lira* fece un sapiente; e scrisse (10, 18): " *quod docti homines nervis imitati atque cantibus aperuerunt sibi reditum in hunc locum.* „.

Ma l'Emiliano si volge ancora a riguardare la terra. E l' avo gli mostra allora le regioni abitate e gli spiega le zone terrestri (20, 12-13). Non altrimenti Hermes rivolgeva ancora lo sguardo alla terra, giacchè, accompagnando con l'occhio il corso dell' asse mediano, trovava che esso nel centro della sfera celeste tocca la terra:

---

(2) Adottiamo le emendazioni già accettate dallo Hiller. o. c. p. 39. Così pure nel passo precedente.

αὐτὴν μέν μιν ἔτετμε μεσήρεα παντὸς Ὀλύμπου
κέντρου ἔπι σφαίρας · διὰ δ' ἄξονος ἠρέρειστο

(presso Achille Tazio 152 A; Hiller p. 53).

Eratostene con la menzione dell'asse mondano che incontra la terra, trovava il modo di rivolgersi a discorrere della terra appunto, e delle sue zone. Cicerone comprese che tutta questa trattazione sarebbe parsa fredda e vana, se ei non avesse trovato modo di ricollegarla all'intento di tutto il lavoro. Il quale intento era, dimostrare come sia cosa breve e caduca la gloria mondana. Ma l' Emiliano, ancor legato alla terra, non se n' è peranco persuaso, e volge con desiderio inquieto lo sguardo al piccolo globo.

È naturale quindi che l' Africano rincalzi la sua tesi, mostrandogli come sia vana la gloria acquistata in così piccolo mondo, che è per giunta deserto di uomini e gli spieghi perchè sia deserto di uomini; per la distribuzione cioè delle zone terrestri. Così mentre in Eratostene il passaggio al discorso sulla terra era puramente casuale; era cioè occasionato dalla vista dell' asse celeste, che incontra la terra, Cicerone ebbe qui un fine senso artistico: volle mostrare l' uomo ancora non compreso della gloria divina e ancor desioso della terrena: e con questo mezzo quindi ravviò il discorso circa la terra.

Il passo sopra le zone terrestri è il più lungo e il più insigne dei frammenti poetici, che rimangano, di Eratostene. Cicerone ne riprodusse fedelmente tutti i pensieri: e per questa parte forse, tenuto conto dell' intento del suo lavoro, non serbò artistica misura. Riportiamo i versi di Eratostene, che ci sono stati conservati da Achille Tazio (153 C.) ed in parte anche dalle *Allegorie ome-*

riche attribuite ad Eraclide Pontico (50) e dal commento di Probo a Vergilio (*Georg.* I, 233):

> Πέντε δὲ οἱ ζῶναι περιειλάδες ἐσπείρηντο,
> αἱ δύο μεν γλαυκοῖο κελαινότεραι κυάνοιο,
> ἡ δὲ μία ψαφαρή τε καὶ ἐκ πυρὸς οἷον ἐρυθρή
> ἡ μὲν ἔην μεσάτη, ἐκέκαυτο δὲ πᾶσα περὶ
> τυπτομένη φλογμοῖσιν, ἐπεί ῥά ἑ μαῖραν ὑπ' αὐτὴν
> κεκλιμένην ἀκτῖνες ἀειθερέες πυρόωσιν.
> αἱ δέ δύω ἑκάτερθε πόλοις περιπεπτηυῖαι,
> αἰεὶ φρικαλέαι, αἰεὶ δ' ὕδατι μογέουσαι.
> οὐ μὴν ὕδωρ, ἀλλ' αὐτὸς ἀπ' οὐρανόθεν κρύσταλλος
> κεῖ γαῖαν ἀμπέσχε (3) περίψυκτος δὲ τέτυκται.
> ἀλλὰ τὰ μὲν χερσαῖα καὶ ἄμβατα ἀνθρώποισι.
> δοιαί δ' ἄλλαι ἔασιν ἐναντίαι ἀλλήλαισι
> μεσσηγὺς θέρεος τε καί ὑετίου κρυστάλλου,
> ἄμφω εὔκρητοί τε καί ὄμπνιον ἀλδήσκουσαι
> καρπὸν 'Ελευσινίης Δημήτερος· ἐν δέ μιν ἄνδρες
> ἀντίποδες ναίουσι.

I pensieri qui espressi sono così riassunti da Cicerone (13, 21):

" *Cernis autem eandem terram quasi quibusdam redimitam et circumdatam cingulis* ('zone'), *e quibus duos maxime inter se diversos et caeli verticibus ipsis ex utraque parte subnixos obriguisse pruina vides, medium autem illum et maximum solis ardore torreri. Duo sunt habitabiles, quorum australis ille, in quo qui insistunt, adversa vobis urgent vestigia, nihil ad vestrum genus: hic autem alter subiectus aquiloni, quem incolitis, cerne quam tenui vos parte contingat* ".

---

(3) Corr. dello Scaligero per κεῖται ἀνάπεσχε, che non ha senso.

I versi di Eratostene sulle zone ci dànno la misura della fama che godette presso i Romani questo poeta. Giacchè li troviamo imitati da Varrone Atacino, in alcuni versi di cui tosto faremo parola; imitati da Vergilio nelle Georgiche (I, 233 segg.); nè è da me alieno il sospetto, che pure Ovidio nelle *Metamorfosi* (I, 45-51) ed il pseudo-Tibullo (IV, 1, 151-169) si sieno quivi ispirati.

Cicerone stesso del resto dichiara aver fatto suo studio di altre opere di Eratostene (*Ad Att.* II, 6, 1), quelle cioè in prosa, di argomento geografico, quando egli aveva in animo di comporre un' opera affine; e quanto egli fosse amante di questi poeti scienziati dell' epoca alessandrina, si può argomentare dalla traduzione, che egli fece, dei *Fenomeni* di Arato. Anche Cesare (*Bell. Gall.* 6, 24) e Varrone Reatino, *De re rustica*, 1, 2, 3) citano le opere scientifiche di Eratostene. Che più? il poema *Hermes* trovò in Roma un altro imitatore, Varrone Atacino (4).

Riportiamo di questo poeta due frammenti, in uno dei quali si parla di un personaggio, il quale vide l' asse celeste e ascoltò l' armonia delle sfere; nell' altro si parla delle zone terrestri:

Vidit et aetherio mundum torquerier axe
Et septem aeternis sonitum dare vocibus orbes
Nitentes aliis alios, quae maxima divis
Laetitia est. At tunc longe gratissima Phoebi
Dextera consimiles meditatur reddere voces.

(presso Mar. Vict. p. 60 Keil).

---

(4) L'imitazione da Eratostene fu notata già da più tempo per Varrone Atacino; non fu notata però per Cicerone.

> Ut quinque aetheriis zonis accingitur orbis,
> Ac vastant imas hiemes mediamque calores:
> Sic terrae extremas inter mediamque coluntur
> Quas solis rabido numquam vis atterat igne.

(presso Isidoro, *de nat. rerum,* 10).

I due frammenti appartenevano a un poemetto, il cui titolo era probabilmente *Chorographia* o *Cosmographia* (v. presso Prisciano III § 25, ed. Hertz in Keil, vol. II). Il celeste viaggiatore, di cui parla Varrone Atacino non sappiamo chi fosse (il Meyer, ad *Anthol. Lat.*, p. 33, suppose Mercurio); ma il fatto che si tratti di un meraviglioso viaggio, nel quale l' ignoto eroe anch' egli scorga l' asse celeste (cfr. Eratostene, framm. XVIII, pag. 53 Hill.), anch' egli senta l'armonia delle stelle (cfr. Erat. framm. XV, p. 38-39 Hill.), anch'egli veda le zone terrestri (cfr. Erat. framm. XIX, p. 56) non ci può lasciar dubbii circa la derivazione. Parziali deviazioni o discrepanze (sulle quali vedi lo Hiller, p. 77) provano solo questo: che l' imitatore, e per obbedire ai proprii criterii artistici, o per dissimulare la derivazione, non sempre fu servile al suo modello; e forse ancora contaminò più fonti.

XII.

Sofocle e Vergilio.

È stato notato che nell'esposizione o nell'accenno delle varie leggende riferentisi alla rovina di Troia o agli eroi Troiani, Vergilio segue qua e là qualche fonte diversa dagli esemplari omerici: il che è naturale, se si consideri quale largo svolgimento avevano dato a cotali favole i poeti, sopratutto i tragici. Vergilio usufruì tradizioni diverse, e spesso, essendo mancata all'opera sua l' estrema mano, non ebbe modo di accordarle e fonderle insieme; così l'accenno ad Elena in VI, 510 segg. non sembra accordarsi con la narrazione che è nel libro II, 567 e segg.; la menzione dei ricchi ornamenti di Elena che Enea avrebbe rapito dalle rovine Iliache (I, 648-9), non trova riscontro col racconto delle traversie di Enea in quell' ultima notte fatale, quale è fatto nel libro II, anzi non pare poter trovar posto in quel racconto. In III, 613 segg. tutto l'episodio di Achemenide è estraneo ad Omero, anzi è contrario alla tradizione omerica, sì perchè questa non parla di compagni di Ulisse che sieno rimasti dimenticati sugli scogli dei Ciclopi, sì

perchè secondo quella tradizione Ulisse sarebbe giunto a quegli scogli all' inizio degli errori suoi; mentre Enea secondo Vergilio vi giunse molto dopo e trovò Achemenide che *da tre mesi* vi traeva miseranda vita (v. III, 645). Così tutto l' episodio di Andromaca in III, 294 segg. non corrisponde agli accenni omerici; giacchè Omero fa che Pirro ritorni salvo in patria (Od. III, 188-9) e non conosce la tradizione del suo regno nell' Epiro, e pone a Troia il tumulo di Ettore (Il. XXIV, 799) e non nell' Epiro (En. III, 304), pone le nozze di Ermione e Pirro negli ultimi tempi del vagare di Ulisse (Od. IV, princ.) e non molto prima come Vergilio, che in tutto questo episodio segue probabilmente i tragici, come si vede da parecchi riscontri con Euripide (*Oreste* ed *Andromaca*). Non ci dilunghiamo in altri esempi. Vogliamo ora raccogliere alcuni indizii di derivazione sofoclea in Vergilio.

Sofocle scrisse un Σίνων ora perduto; ma è possibile che di esso riviva molta parte nell'episodio vergiliano di Sinone (II, 57 segg.). Già è facile scorgere l' andamento drammatico di tutta la scena: Sinone incatenato, tratto da una schiera minacciosa di Troiani, infine si ferma e ad essi rivolge fra timoroso e supplichevole il discorso. E tal discorso tutto pieno di passionalità, di acutezza, di accorte reticenze ricorda più che mai la maniera Sofoclea (1). Ad ogni modo, poichè del *Sinone* Sofocleo

(1) Male, crediamo, lo Heinze, *Virgils Epische Technik*, (Leipzig, Teubner, 1903) p. 9: " Als virgilisch dagegen dürfen wir die rhetorische Ausarbeitung der ῥῆσις sowohl wie des Ethos der ganzen Szene betrachten ". Giusta è però (ivi) l' osservazione fatta circa l' accusa fatta ai Greci di slealtà e d' inganni (v. 65, 106, 152): " Hier spricht der Römer Virgil; das konventionelle Ideal der Römer ist ja der gerade, offenherzige, keines Tücke fähige Ehrenmann, der fremder Tücke gerade darum leicht erliegt ".

non esistono se non tre parole, non è dato scorgere rapporti. Ma esistono per contro frammenti del *Laocoonte* Sofocleo. E da essi risulta che, come presso Vergilio, anche presso Sofocle il mito di Laocoonte era congiunto con quello della fuga di Enea. Che anzi, se è giusta l'ipotesi che parecchie favole del pseudo-Igino derivino da didascalie di tragedie greche, si può supporre che la fav. 135 corrisponda appunto alla tragedia di Sofocle Λαοκόων; ora tal favola si accorda molto con l'esposizione vergiliana (II, 199 segg.) sì nelle linee generali, sì in alcuni tratti particolari, come quello che i due serpenti muovessero da Tenedo.

Si aggiunge che sicure informazioni circa il dramma di Sofocle abbiamo da altri due passi. L'uno è di Dionigi d'Alicarnasso, I, 48: Σοφοκλῆς μὲν ὁ τραγῳδοποιὸς ἐν Λαοκόωντι δράματι μελλούσης ἁλίσκεσθαι τῆς πόλεως πεποίηκε τὸν Αἰνείαν ἀνασκευαζόμενον εἰς τὴν Ἴδην, κελευσθέντα ὑπὸ τοῦ πατρὸς Ἀγχίσου κατὰ τὴν μνήμην ὧν Ἀφροδίτη ἐπέσκηψε, καὶ ἀπὸ τῶν νεωστὶ γενομένων περὶ τοὺς Λαοκοωντίδας σημείων τὸν μέλλοντα ὄλεθρον τῆς πόλεως συντεκμηραμένου. E pure con la tragedia Sofoclea sembra avere rapporto il racconto che da Arctino ci tramanda Proclo, *Chrestom.*, ed. Gaisf. p. 460 sg.: τραπέντες δὲ εἰς εὐφροσύνην εὐωχοῦνται (οἱ Τρῶες) ὡς ἀπηλλαγμένοι τοῦ πολέμου· ἐν αὐτῷ δὲ δύο δράκοντες ἐπιφανέντες τὸν Λαοκόωντα καὶ τὸν ἕτερον τῶν παίδων διαφθείρουσιν· ἐπὶ δὲ τῷ τέρατι δυσφορήσαντες οἱ περὶ τὸν Αἰνείαν ὑπεξῆλθον εἰς τὴν Ἴδην.

Lo svolgimento del racconto procedeva dunque nelle sue linee generali, così come vediamo in Vergilio. Senonchè, in Sofocle il padre stesso Anchise, memore delle raccomandazioni di Afrodite esortava il figlio alla fuga. In Ennio si induceva Venere stessa a rincalzare e av-

valorare la esortazione paterna, dicendo ad Enea (fr. 16 Valm.) *face vero Quod mecum precibus pater orat* (2). Vergilio usufruì pure il felice trovato enniano (II, 594 segg.), ma fece poi che Anchise fosse renitente ai tentativi di salvezza, pur consigliando il figlio a salvare sè e i suoi (II, 634 sgg.) e solo si arrendesse alle esortazioni filiali, quando la divinità ebbe a chiari miracolosi segni dimostrato il suo volere (680-699).

Quanto poi ad altri particolari episodii dell'estrema notte fatale di Troia, si noti quanto segue: Vergilio in II, 270 rappresenta l'ombra di Ettore che viene in sogno ad Enea e lo avverte degl'imminenti pericoli. La visione è tetra: Enea sogna di vedere Ettore trascinato dalle bighe, come già nel giorno fatale della sua sconfitta ed atro di sanguinosa polvere, gonfio i piedi per i lacci che il traevano e con la squallida barba e i capelli intrisi di sangue. In tale orrido aspetto dirompe Ettore in pianto ed esorta Enea a salvare le reliquie estreme di Troia. Vergilio seguiva dunque la tradizione che non il cadavere di Ettore, come presso Omero, ma Ettore ancor vivo fosse stato trascinato intorno alle mura. Era appunto questa la tradizione che seguiva Sofocle come si vede dall' *Aiace*, vv. 1030 sgg. Nulla di più facile che questo particolare così conforme all'indole e allo svolgimento di una tragedia, e del resto così importante per il seguito dell'azione esposta nel *Laocoonte*, fosse pure in questa tragedia, e che anzi la narrazione del lugubre sogno fosse messa in bocca ad Enea stesso.

Evidenti riscontri poi, per quanto riguarda la fuga di Enea sono tra Vergilio ed altri frammenti del Laocoonte

(2) *Mecum* è mia congettura: gli altri *tecum* (cod. *te cum*).

Sofocleo. Nel tempio abbandonato fuori le mura Enea trova gran numero di fuggiaschi troiani. Cfr. II, 796 *Atque hic ingentem comitum adfluxisse novorum Invenio admirans numerum, matresque virosque, Conlectam exsilio pubem, miserabile volgus. Undique convenere animis opibusque parati, In quascumque velim pelago deducere terras* „. Di poi Enea, vista preclusa ogni altra via di scampo, si leva sugli omeri il vecchio padre (già colpito dal fulmine II, 649) e si avvia con esso alla salvezza (II, 721, 804). Questi due momenti dell' azione erano già e con i medesimi particolari, nel Laocoonte Sofocleo (fr. 344 Nauck[2])

> νῦν δ' ἐν πύλαισιν Αἰνείας ὁ τῆς θεοῦ
> πάρεστ' ἐπ' ὤμων πατερ' ἔχων κεραυνίου
> νώτου καταστάζοντα βύσσινον φάρος,
> κύκλῳ δὲ πᾶσαν οἰκετῶν παμπληθίαν·
> συνοπάζεται δὲ πλῆθος οὐχ ὅσον δοκεῖς,
> οἳ τῆσδ' ἐρῶσι τῆς ἀποικίας Φρυγῶν.

E pure la narrazione che è in VI, 517 segg. risale probabilmente a Sofocle. Si rappresenta ivi Elena che nella notte fatale in mezzo all' orgia bacchica delle matrone troiane leva la face per dare ai Greci in Tenedo il segnale convenuto. Forse anche questo particolare era nella rappresentazione dell' eccidio di Troia del Laocoonte Sofocleo. Giacchè questo della danza bacchica celebrata di notte era espediente consueto per i poeti tragici, a rappresentare l'esecuzione di coperti insidiosi disegni; e fu espediente consueto a Sofocle stesso (cfr. gli esempii raccolti nell'Exc. XI* a libro VI dallo Heyne).

XIII.

Enea traditore.

La leggenda di Enea traditore dette occasione presso gli antichi a più di una censura contro l'Eneide; e poichè la polemica dibattutasi sul poema vergiliano è un importante capitolo di critica letteraria nell'antichità, credo opportuno rintracciare, se mi è possibile, in che cosa consistessero e da chi muovessero quelle censure.

Com'è noto, nel primo dell'Eneide Vergilio rappresenta Venere che si lagna con Giove di tutte le traversie, ond'è agitato e sbattuto Enea sui perigliosi mari, ed apporta pur l'esempio di Antenore, che potè *illyricos penetrare sinus* e trovare sede sicura e tranquilla. Perchè Vergilio apporta l'esempio di Antenore, e non quello di altri profughi, come Capys che occupò la Campania, Helenus che occupò la Macedonia, ed altri che occuparono la Sardegna? Tale è il quesito che si pone Servio nella nota a v. 242. Secondo Servio la scelta non è *sine causa*. Con lo scegliere un altro qualsiasi dei profughi, si sarebbe potuto osservare che a ragione Enea era perseguitato, quale traditore della patria: Venere adduce dun-

que l'esempio di uno, che pure aveva tradito la patria, Antenore. “ *Elegit ergo similem personam: hi enim duo Troiam prodidisse dicuntur secundum Livium, quod et Vergilius per transitum tangit, ubi ait se quoque principibus permixtum agnovit Achivis* (I, 488) *et excusat Horatius dicens ardentem sine fraude Troiam (carm. saec.* 41), *hoc est sine proditione: quae quidem excusatio non vacat: nemo enim excusat nisi rem plenam suspicionis* „. Così a II, 17, Servio interpreta le parole di Enea come una protesta, che egli non fosse consapevole dell' inganno che si celava sotto il famoso cavallo (e Antenore, secondo Servio, n'era infatti consapevole! v. nota a II, 15); a I, 488 *se quoque principibus permixtum agnovit Achivis* Servio annota: “ *aut latenter proditionem tangit* . . . „, a I, 647 annota: “ *laborat hoc sermone probare ab Aenea non esse proditam patriam, si ornatus Helenae, quam cum Antenore Troiam prodidisse manifestum est, ex incendio eripuit bellorum casu, non pro praemio proditionis accepit* „, Ed un fugace accenno al tradimento è nella nota di Servio (Danielino) al *divellimur* di II, 434: “ *sic dixit quasi accuset quod non perierint* „. Questa fama del tradimento non è tardiva. Tutto induce a credere che la tradizione portò in Roma appaiati i due nomi di Enea e di Antenore, come di persone che avevan patteggiato col nemico la resa di Troia, ottenendone salva la vita e premii vistosi (v. Servio a I, 647). Si spiega quindi la sollecitudine dei Romani a cancellare dalle loro origini questa fosca leggenda di tradimento. Sappiamo che Sisenna limitava il tradimento al solo Antenore: Serv. a Verg. *Aen.* I, 242 “ *Sisenna tamen dicit solum Antenorem prodidisse* „. E la tradizione annalistica si affan-

nò a contrapporre al tipo di Enea traditore un altro tipo, quello di Enea pio, che doveva eliminare il primo e sostituirvisi. Il punto scabroso era questo: come era riuscito Enea a passare illeso in mezzo ai nemici, portando seco quel che ei volle? Di lì i sospetti. Quel particolare che Vergilio stesso pone (I, 488) e spiega poi a suo modo (II, 386-396), cioè che Enea fosse visto coi suoi compagni in mezzo alle schiere stesse degli Achei, particolare così irto di interpretazioni gravi, dovette essere costante nella tradizione anteriore a Vergilio, giacchè vediamo i narratori anteriori adoperarsi a spiegarlo in senso non isfavorevole. Secondo L. Cassio e Pisone Censorio fu miracoloso scampo il suo, giacchè lo spettacolo della sua filiale pietà aveva commosso i nemici fino al punto da lasciarlo incolume e concedergli pure le navi (presso lo scoliaste Veronese ad *Aen.* II, 717, p. 91 K.). Un altro storico, di cui il nome non ci è rimasto, narrava che Enea aveva fatto impeto per uscir fuori dalla mischia, ed era passato *ante ora hostium,* tenendo sulle braccia i due figliuoletti Ascanio ed Euribate; in seguito di che gli furono date navi, *concessumque ut quas vellet de navibus securus veheret* (ivi; cfr. Peter, *Rell.* p. 96) (1). Altri particolari erano in Varrone, il quale coloriva anche di più i fatti, per ciò che si riferisce alla *pietas* di Enea: secondo il suo racconto, questi occupò la rocca della espugnata città, ed ottenne, non si sa perchè (giacchè in questa parte il luogo è lacunoso) (2), la facoltà di an-

(1) Il nome dello storico è perito, giacchè evidentemente col Ritschl e col Peter è da leggersi: *Item ..... historiarum libro I,* invece di *Idem historiarum* ecc., che è nel codice veronese.

(2) Secondo il supplemento del Keil: " magnaque hostium [gratia obtinuisse a]beundi potestatem „.

dar via e di portar quel che volesse; e mentre altri si affrettavano a prendere ricchezze, egli prese sul collo il padre suo; *mirantibusque Achivis hanc pietatem*, gli fu data facoltà di tornare, ed allora Enea sollevò sugli omeri gli dèi Penati; *quam rem Graecos stupentes omnia sua auferendi potestatem dedisse* (Schol. Veron. l. c.; cfr. anche Serv. Dan. *ad Aen.* II, 636) (3). Nè solo nella tradizione storica, ma altresì nella poesia, il tipo di Enea pio aveva soppiantato quello di Enea traditore. Nel poema di Nevio, quel punto scabroso, il modo cioè come Enea era riuscito a lasciar Troia, formava oggetto del racconto stesso del duce; giacchè appunto su quel particolare gravido di sospetti lo interroga l'ospite suo, il quale *blande et docte percontat, Aenea quo pacto Troiam urbem liquisset* (fr. 24 Baehrens). È molto naturale il supporre che il poeta, il quale col *Romulus* magnificava le origini di Roma e col *Clastidium* ne celebrava le glorie, abbia adottato una tradizione che salvasse la fama del duce. Presso Ennio, Venere stessa interveniva per indurre alla fuga Enea, che era riluttante pure alle preghiere del padre (fr. 12-16 Valmaggi). L' intervento di Venere poi è pure in Vergilio, II, 589 sgg. Ed è noto a quali sottili accorgimenti e a quali felici invenzioni abbia fatto ricorso Vergilio nel secondo libro, per esporre le cose in modo onorevole per Enea (cfr. ad es. II, 386 sgg.). Anzi una diretta risposta alle accuse sembra il giuramento che ad Enea stesso egli pone in bocca, di non essersi risparmiato, di avere invece cercato la morte nel giorno supremo: II, 431 *Iliaci cineres et flamma extrema*

---

(3) Già presso i narratori greci era prevalsa la tradizione favorevole ad Enea, come risulta dal passo di Senofonte, *De venatione* I, 15.

meorum Testor in occasu vestro nec tela nec ullas Vitavisse vices, Danaum et, si fata fuissent, Ut caderem meruisse manu.—Ed io dubito molto che pur nel passo di Orazio, *Carm. saec.* 41-44, Servio, o il suo autore, abbian visto più rettamente dei moderni, e che sia giusta l'interpretazione del *sine fraude* come un' allusione alle accuse rivolte al *castus Aeneas, patriae superstes.*

Così a furia di ripeterla e di spiegarla, si rassodò questa nuova tradizione, che non offendeva l'orgoglio romano e il concetto che essi avevano delle virtù patrie. Al povero Antenore non toccò eguale ventura. Livio doveva pur cercare di difendere l'onore del fondatore della patria sua, ed egli tentò appaiarne di nuovo le sorti con quelle di Enea, e spiegare il favore ad essi largito dai Greci con l' addurre due ragioni, *vetusti iure hospitii et quia pacis reddendaeque Helenae semper auctores fuerunt* (I, 1), ragioni che escluderebbero l' accusa di aver mercanteggiato la patria. Ma fu fioca voce di difesa, cui toccò anzi essere intepretata in senso affatto opposto alle intenzioni dell' autore (cfr. Servio a I, 242): l'accusa che infamava la memoria leggendaria di Antenore continuò nei secoli e se n'ebbe un'eco pur nel verso di Dante (cfr. *Inf.* 32, 88 e l' interpretazione di *Philalethes* a *Purg.* 5, 75).

*
* *

Ma neppur la tradizione che oscurava la fama di Enea si spense del tutto: il poema di Vergilio dette anzi occasione a ravvivarla. E le critiche a tal riguardo furono di doppio genere: una, più radicale, rievocava addirittura la figura di Enea traditore e la contrapponeva alla

rappresentazione vergiliana: l' altra obbediva alle preoccupazioni patriottiche, ma, pur non assegnando valore alla leggenda del tradimento, trovava però che la figura di Enea non corrispondeva al carattere di *pietas* assegnatogli dalla tradizione. Una tarda eco del doppio genere di critica si risente nelle seguenti parole di Tertulliano, *Ad uationes* II, 9 (p. 112 Reiff. et Wissowa): " *Sed et proditor patriae Aeneas invenitur, tam Aeneas quam Antenor. Ac si hoc vernm nolunt, Aeneaas certe patria flagrante dereliquit socios feminae Punicae subiciendus,... Pius Aeneas ob unicum puerum et decrepitnm senem, Priamo et Astyanacte destitutis?* „ In queste parole è già la notizia del dibattito ed un brevissimo riassunto delle ragioni. Ad indagare qualche cosa di più circa tale dibattito scarsissimo lume ne dànno i varii passi di Servio; pure, quel poco che si può, vogliamo rilevare e presentare agli studiosi.

Tra gli *obtrectatores Vergilii* volendo ritrovare alcuno cui attribuire la critica più radicale, si presenterà *Carbilius Pictor* col suo *Aeneomastix (Vita*, p. 65 Reiff.). Che l'*Aeneomastix* fosse una sola cosa col *Vergiliomastix* citato da Servio (ad *Aen.* V, 521), fu congettura del Ribbeck, *Prolegg.* p. 99; ma non veggo perchè non potessero esservi le due opere coi due titoli diversi ed appartenenti a due autori diversi. L'*Aeneomastix* era, come dice la *Vita* l. c., *adversus Aeneida;* ma il titolo di *Aeneomastix,* piuttostochè di *Aeneidomastix,* può forse essere indizio che l'attacco era fatto contro tutta la figura e la rappresentazione di Enea, quale era nel poema. A questo critico o censore spietato, chiunque sia stato, doveva risalire l'appunto, che vedeva in Vergilio stesso una latente dichiarazione del tradimento in I, 488: *se*

quoque principibus permixtum agnovit Achivis. Dalla nota di Servio sappiamo che Cornuto spiegò invece il verso, rimandando al libro secondo (II, 396), spiegazione che con non buone ragioni il Ribbeck, *Prolegg.* p. 126, reputò erronea. Questo Cornuto è il famoso filosofo stoico, maestro di Persio, filosofo che scrisse anche degli *Aeneidos commentarii*, rammentati da Carisio. Secondo le conclusioni dello Jahn, *Prolegg. ad Pers.* p. xv e del Georgii, *Die antike Aeneiskritik,* p. 569, i suoi commentarii non seguivano passo per passo il poema vergiliano, ma aggruppavano i varii passi per la trattazione di singole questioni. Se questo è, il nostro passo ci mostra che doveva essere nei suoi *Commentarii* anche la trattazione della *pietas* di Enea, quale era rappresentato da Vergilio. E che vi fosse, può mostrare anche un altro suo appunto. Egli riteneva non rispondente alla pietà di Enea, che questi trafigesse la colomba, uccello della madre sua *(Schol. ver. Aen.* V, 488; cfr. Servio a v. 517). Ed a lui stoico ben si converrebbe l' osservazione che sembra risultare dalla nota di Servio Dan. a II, 434, che cioè ad Enea ed ai suoi compagni conveniva morire a Troia (*quasi accuset quod non perierint.* È possibile dunque che a Cornuto risalgano le accuse circa il carattere di pietà. Cornuto non fu tra gli *obtrectatores* di Vergilio; fu però *vituperandi et cavillandi poetam satis studiosus* come dice il Ribbeck, o. c. p. 125. Nè si vuol dire già che altrove non fossero simili trattazioni ed accuse. Quanto sia difficile argomentare alcuna cosa circa le fonti di Servio, si può vedere dalla bella trattazione del Thomas, *Essai sur Servius,* pp. 196-204. Ed ivi stesso, a pp. 247-257 si può vedere un saggio di tutte le *quaestiones* di tal genere o di genere affine, con le quali si tormentava il poema ver-

giliano. Nè solo dai detrattori, bensì pure da quelli che si erano assunta la difesa del poema. Or qui cade in acconcio una osservazione. Nei passi del commentario serviano, nei quali si allude alla *proditio*, l'allusione vi è fatta in forma così temperata e quasi rispettosa per il poeta, che non è possibile riconoscere come fonte uno degli *obtrectatores*. Ma a siffatte osservazioni, specialmente di genere storico o antiquario, pigliavano gusto pur gli ammiratori, e primo tra essi quegli che fu tra le principali fonti di Servio, l'autore del libro *contra obtrectatores Vergilii*, Asconio Pediano. Egli, secondo l'autore della *Vita* (p. 66 Reiff.) *pauca admodum obiecta ei proponit eaque circa historiam fere*. Pur dunque difendendo Vergilio, par che alcuna volta, benchè in forma temperata, egli desse ragione agli avversarii. All'esempio suo si ispirò probabilmente Servio, quando confessò *in Vergilio interdum validiora esse obiecta purgatis* (a I, 450). Ed è probabile che tutte le osservazioni, di cui ho discorso, circa la *proditio* derivassero al commentario serviano non direttamente dalle fonti accusatrici, ma dalle confutazioni o dalle parziali ammissioni dei difensori. — Aggiungerò che altra critica circa la *pietas* di Enea affermata da Vergilio si ritrova in Agostino, *De civ. dei*, I, 3. Ma è critica che non può derivare da fonti antiche, giacchè la ragione che vi si apporta muove da concetti interamente cristiani.

XIV.

L'episodio di Elena nel libro secondo dell' Eneide.

Nel passo 567-589 del libro II dell'Eneide è rappresentato Enea che dopo avere assistito dall'alto della torre con attonito stupore allo scempio di Priamo, si riscuote dalla sua visione dolorosa e si ritrova solo; scende allora dalla rocca e nel tempio di Vesta scorge Elena, che si nasconde trepida e silenziosa presso l'ara, Elena, la rovina di tutti, la Furia sterminatrice della sua patria.

Ed essa sarebbe ritornata incolume in Grecia, accolta in trionfo, seguita dalla turba dei Troiani prigionieri..., e Priamo era invece perito? E Troia bruciava? E tanto sangue troiano era stato sparso? Un fosco disegno attraversò la mente di Enea: e già stava per iscagliarsi sulla trista femmina, quando Venere, in tutto lo splendore della sua divina maestà rifulse a lui e lo trattenne. Tale lo svolgimento e la serie dei pensieri in tutta questa rappresentazione, che è di grande vivezza e di potente effetto drammatico. Pure, molti ritengono interpolato questo passo. L' interpolazione comincerebbe da v. 567 *Iamque adeo* e cioè dal punto in cui Enea ri-

masto solo, scorge Elena, e si stenderebbe sino al v. 588 incluso, e cioè al punto in cui Enea preso da impeto furioso sta per iscagliarsi.

Un particolare di molta importanza è anzitutto questo, che il passo non ci è conservato nei codici più antichi dell'Eneide. Non è nel Palatino e nel Mediceo, nei codici bernesi (172, 165, 184) ecc.; è solo in alcuni codici recenti (il cosidetto Dorvilliano, due codici Gothani, ecc.), ed è naturale credere che in questi codici i versi sieno entrati dal commentario serviano, che ce li ha conservati. Nella *vita* infatti premessa al commentario, così dice Servio: " *in secundo hos versus constat esse detractos: aut ignibus* (566)..... *cum mihi se non ante alias* (589) „.

E nella nota al v. 592, a proposito di Venere che si presenta a Enea e prendendolo con la destra il trattiene, Servio dice: " *ut enim in primo diximus, aliqnos hinc versus constat esse sublatos, nec inmerito. Nam et turpe est viro forti contra feminam irasci et contrarium est Helenam in domo Priami fuisse illi rei, quae in sexto dicitur* (495) *quia in domo est inventa Deiphobi, postquam ex summa arce vocaverat Graecos. Hinc autem versus esse sublatos Veneris verba declarant* (601) *dicentis*: " *non tibi Tyndaridis facies invisa Lacaenae* „.

Ma più precisa notizia è nel commento dello scoliaste Danielino, a v. 565: " *post hunc versum hi versus fuerunt* [*sublati sunt, Bergk*] „.

Meritano fede cotali notizie? Ad infirmarle, si sono apportate ragioni, tratte dall' esame stesso del passo di cui è questione. Se nel v. 569 si legge che ad Enea errante per l' arce *dant clara incendia lucem*, come mai nel 590 si rappresenta Venere che *pura per noctem in luce re-*

fulsit? Come mai poco dopo, nel 605, si dice che Venere stessa promise ad Enea di dileguare l' umida nube che gli offendeva la vista? E le parole di Venere, con le quali indica al figlio gli dèi intenti alla distruzione in varii punti della città, non mostrano forse che Enea fosse immaginato come tuttora sulla rocca, non ancor disceso-ne? (1). Queste obbiezioni non hanno tutte pari valore: alcune anzi non ne hanno punto: così è naturale che Venere si presenti circonfusa di luce, pur tra i foschi bagliori di un incendio, e che, appunto in opposizione a tali bagliori si chiami " pura „ quella luce; è naturale il supporre che il tempio di Vesta, ove avvenne l'apparizione di Venere fosse immaginato come sito sull' arce e quindi Enea come non ancor disceso per le vie basse della città, bensì errante per i varii punti dell'arce, *passimque oculos per cuncta ferenti* (v. 570). Ad ogni modo, fossero pur tutte giuste cotali osservazioni, non ne risulterebbe che il passo 567-569 fosse spurio. Se col criterio delle incongruenze, si volesse giudicare della autenticità dei varii passi, cosi come fece il Peerlkamp, si finirebbe per ritenere spuria gran parte del poema. Un

(1) Queste considerazioni sono del Ribbeck, *Prolegg.* 92 sg. Altre simili aggiunge lo Heinze, *Vïrgils Epische Technik,* p. 45. Ne riportiamo qualcuna. Vergilio non avrebbe attribuito al pio Enea il pensiero di uccidere una donna, che aveva cercato rifugio presso un'ara (tanto più, trattandosi dell' ara di Vesta). Enea ebbe notizia del tradimento di Elena solo da Deifobo, nel mondo infero; ciò che era avvenuto finora poteva ispirargli solo la maledizione per Elena come causa della guerra, ma non il pensiero dell' uccisione, ecc. Tutte considerazioni giuste, le quali però possono solo spiegare perchè Vergilio abbia soppresso questo episodio, al quale pure egli doveva avere un particolare interesse, come mostreremo.

esempio caratteristico ci è fornito da questo libro secondo. La notte ultima di Troia è detta illuminata dalla luna nel v. 255 e nel 340; ma è *atra* nel 360, *caeca* nel 397, *obscura* nel 420, densa di spesse ombre nel 621.

Si tratta di tinte aggiunte dall'autore per colorire meglio l'un episodio o l'altro: episodii composti separatamente e non ancor bene adattati e ordinati in unica tela. Vergilio stesso era conscio di cotali imperfezioni, egli così misurato ed accorto; e se la morte non gli avesse troncato il lavoro, avrebbe certamente eliminato i tratti discordi e i colori non bene intonati della sua tavolozza (2).

---

(2) Alcune osservazioni sono state fatte circa la dizione di questi versi; tra gli altri dal Ribbeck, *Prolegg.* 93, dal Leo, *Plaut. Forsch.* p. 40 nota. Nel v. 576 *sceleratas sumere poenas* è a torto riprovato: il poeta esprime anzi efficacemente che sarebbe stato uno *scelus* uccidere una donna presso un altare. Quanto ai versi 586-7 *animumque explesse iuvabit Ultricis flammae et cineres satiasse meorum*, sarà da unire *animum ultricis flammae*, e quanto poi all'unione *explesse*, *satiasse* è da notare che essa è tra le più comuni in latino (Lucr. III, 1017; Cic. *Parad.* I, 1, 6; *Part. orat.* 27, 96; *Rep.* VI, 1 ecc.); chè se poi l'immagine *satiare cineres* si reputi non ammissibile, si consideri la molto maggior libertà dei traslati con *satiare* in latino; cfr. *Metam.* VII, 808 *satiata..... dextera*, Silio IV, 437 *satiata..... hasta*, ecc. Del resto in tutto il passo non sono rare le espressioni che ben si confanno all'uso vergiliano. Cfr. 568 *servantem* nel medesimo significato in cui è in *Georg.* IV, 384; e l'uso degl'infiniti futuri in 581-2 come in IV, 590; e in 588 *iactabam* nel medesimo significato di I, 102, IX 621; X, 95. Non bello è in 585 *sumpsisse merentis....... poenas*. È uno de' versi non limati, uno dei *tibicines*. Chi non sa che Vergilio (Ps. Donati, *Vita* IX, 35) " *ut ne quid inpetum moraretur quaedam inperfecta transmisit, alia laevissimis verbis veluti fulsit, quae per iocum pro tibicinibus interponi aiebat ad sustinendum opus, donec solidae columnae advenirent?* „. Chi non sa che egli diceva pure (Gell. *N. Att.*, XVII, 10)

Tutto induce a credere che il passo sia proprio di Vergilio e che Vario e Tucca seguirono l'indicazione stessa che trovarono nei manoscritti del poeta, nel sopprimerlo. Non è possibile che abbiano agito d'iniziativa propria, essi che furono così rispettosi del poema sacro (3). Le ragioni apportate dal Ribbeck, (*Prolegomena*, p. 92), per sostenere essere fallace l'ipotesi che Vario e Tucca seguissero le disposizioni che trovarono nel manoscritto di Vergilio e perciò sopprimessero questi versi, non hanno consistenza. Il Ribbeck obbietta non potersi comprendere che Vergilio abbia destinato alle sue seconde cure solo questo luogo in tutto il poema. O chi dice che fosse solo questo il luogo? Servio riferisce che Vario e Tucca ebbero da Augusto l'ingiunzione *ut superflua demerent, nihil adderent tamen:* per provare come essi eseguirono il mandato, rammenta i versi lasciati a mezzo, ma di tali versi, che pur sono 57 nel poema, egli non cita che un solo esempio (*Aen.* I, 334), il primo. E questo riguarda la parte del *nihil addere*. Per quel che poi riguarda il *superflua demere,* Servio cita due esempii, uno del libro I e questo del libro II, ma li cita come esempii di una più lunga serie, non già come gli unici versi eliminati

---

" *ingenii quoque sui partus recentes rudi esse facie et inperfecta, sed deinceps tractando colendoque reddere iis se oris et voltus liniamenta?* „ Questi versi dunque potevano rappresentare il primo getto del lavoro suo poetico, lavoro che egli non ebbe modo di *tractare et colere*, appunto perchè ebbe in seguito ad eliminare per altre ragioni tutto l'episodio.

(3) Che la soppressione di questi versi fosse da attribuire a Vergilio stesso fu già intuizione dello Heyne, ed è pensiero pur del nostro R. Sabbadini (*Il primitivo disegno dell' Eneide e la composiz. dei libri* I, II, III, Torino, 1900, p. 23).

dal poema. Servio prende da commentatori anteriori, alcuni quasi contemporanei al poeta; ed è logico pensare che essi raccogliessero pure queste disperse reliquie di un tanto ingegno, benchè escluse dall'opera maggiore. Si aggiunge che tal presunzione, che esse cioè fossero escluse per indicazione stessa dell'autore, indicazione che Vario e Tucca trovarono nei manoscritti, ha conforto in altri indizii, che ci vengono dalla *Vita* di Vergilio del pseudo-Donato. Secondo la *Vita* dunque (XIV, § 53) Vergilio morente, dopochè seppe che Augusto non voleva fosse distrutta l'Eneide, la legò a Vario e Tucca a questa condizione, *ne quid ederent quod a se editum non esset et versus etiam inperfectos si qui erant relinquerent;* e Vario e Tucca *post obitum, prout petiverat, iussu Caesaris emendaverunt* (XV, 56).

Qui dunque il *superflua demere* di Servio è più precisamente determinato: *quod a se editum non esset;* Vario e Tucca non potevano sapere quel che Vergilio stesso non avrebbe pubblicato, se non per indicazioni da lui lasciate nei manoscritti.

***

Secondo il nostro avviso dunque il passo è vergiliano, ma da Vergilio stesso poi rifiutato. Quali le ragioni di questa mutata concezione? E che cosa rappresentava l'episodio di Elena nel primitivo quadro, abbozzato dal poeta, dell'eccidio di Troia?

Abbiamo mostrato nel lavoro che precede come Vergilio si trovasse di fronte due gravi difficoltà nella rappresentazione del carattere di Enea. Da una parte era una tradizione molesta ed ingrata, che faceva Enea com-

pagno di Antenore nel tradimento e spiegava anzi così che Enea avesse potuto portar seco i Penati, i suoi cari e le ricchezze. Da un'altra parte gli Stoici osservavano che pur non ammesso il tradimento, Enea non doveva fuggire, ma doveva morire. Queste due difficoltà preoccuparono tutta intera la narrazione che Vergilio pose in bocca ad Enea stesso nel libro II. Vergilio ricorse a tutti i mezzi per togliere al suo eroe la duplice taccia e per giustificare la sua fuga. Il mezzo soprannaturale e cioè l'ordine di Venere, gli era suggerito già dal suo predecessore, Ennio (4). Ma non bastava, in un'epoca d'incredulità, a rendere simpatica la figura del fuggiasco. E Vergilio dispose gli episodii con arte finissima, in guisa che tutti portassero fatalmente a quell'estremo partito, e che si ravvisasse Enea volenteroso sempre di generosa morte, ma, con nobile sagrifizio, disposto alla salvezza e alla fuga, pur di non far perire la stirpe troiana. Già comincia l'intento del poeta a essere palese con l'apparizione di Ettore in sogno ad Enea; Ettore gli annunzia prossimi i fati estremi di Troia; vano è il resistere: se Troia avesse potuto esser difesa con le armi, sarebbe bastato Ettore a difenderla. Or Troia stessa raccomanda ad Enea i suoi Penati, perchè li porti altrove ed altrove trapianti i fati di sua gente (II, 268-297). Ed Enea si desta dal sonno angoscioso e sente lontano il mugghio della rovina. Accorre, aduna una mano di compagni, porta assalto ai nemici, sfida ogni pericolo, procede *haud dubiam in mortem* (360). Dopo un primo successo ottenuto sopra una turba di Greci, Corebo, uno del seguito di Enea, fa la proposta di vestire le armi dei Greci

(4) V. Ennio, *Annali*, fr. 12-16 Valmaggi.

caduti, per potere così trarre in inganno i nemici e far vendetta di essi (385-391). Perchè questo particolare? La leggenda del tradimento poneva Enea in mezzo alle schiere stesse dei Greci, vestito delle armi greche (v. Servio a I, 488) ; Vergilio accetta il particolare dalla tradizione, ma lo spiega in modo da escludere il tradimento. Poco appresso si reca Enea ove più fervida era la mischia, nella reggia stessa di Priamo, ne ascende i supremi fastigi ed egli stesso puntando le lève e facendo impeto con esse contro una torre fa in modo, insieme con gli altri Troiani, che la torre precipiti giù sopra i Greci assalitori (460-7). È facile scorgere la ragione pur di questo episodio: la tradizione aveva esagerato le tinte alla figura di Enea traditore sino a farne uno degli assalitori e distruttori della reggia di Priamo: Vergilio non vuole sfuggire alcun particolare, per quanto incomodo ed ingrato; ma sa trarre tutto ad una interpretazione favorevole al suo eroe. E dopo poi, quando il poeta narra il fato estremo di Priamo, trucidato in mezzo al sangue stesso del figlio suo, e trascinato sulla spiaggia, e mozzo del capo, e abbandonato sul lido deserto, informe ed orrido tronco senza nome, con qual senso di opportunità fa che Enea guardando dall'alto l'infame scempio ripensi al vecchio padre, alla desolata consorte, al piccioletto Giulo, cui toccherebbero non meno crudeli destini ! Così pur la mozione degli affetti era tentata dal poeta per ispiegare logicamente e rendere simpatico l'atto della salvazione e della fuga; e per dileguare ogni ombra di tradimento dalla figura dell'eroe.

Ed anche l'episodio di Elena era stato preordinato a tale intento. Vergilio per togliere ogni sospetto di complicità di Enea nel tradimento di Elena, aveva immagi-

nato di far sì che Enea stesso fosse sul punto di prender vendetta della infida femmina. Giacchè secondo la leggenda Elena si era accordata con i Greci per la presa di Troia. E fu leggenda seguita, come vedremo, da Vergilio. Già in Omero stesso il carattere di Elena giustificava questo sviluppo posteriore della leggenda. Quando Menelao è per combattere con Paride, Iri pone nell'animo ad Elena un dolce desiderio del primo marito e della città e dei genitori (*Il.* III, 139-40). E quando poi Elena è interrogata da Priamo sui guerrieri del campo acheo, ella dichiara che sarebbe stato molto meglio per lei morire, anzichè venire a Troia, abbandonando il talamo e i parenti, e la figliuoletta e le compagne e che per questo appunto si macera e si strugge (III, 173-174). E quando è dinanzi a Paride, miracolosamente scampato dalle furie di Menelao, gli fa questo bel saluto: “ Sei reduce dal combattimento. Oh quanto sarebbe stato meglio che ivi fossi perito, domato dall'uomo forte che fu mio primo marito! „ (428-9). In Omero dunque Elena è già rappresentata come desiosa di ritornare tra i suoi. I poeti posteriori svilupparono tal particolare e fecero che Elena entrasse in trattative con i nemici. Nella *Piccola Iliade* Elena patteggiava con Ulisse la presa della città; particolare questo che era evidentemente uno sviluppo del racconto dell'*Odissea*, (IV, 249 segg.), circa il segreto riconoscimento di Ulisse, fatto da Elena.

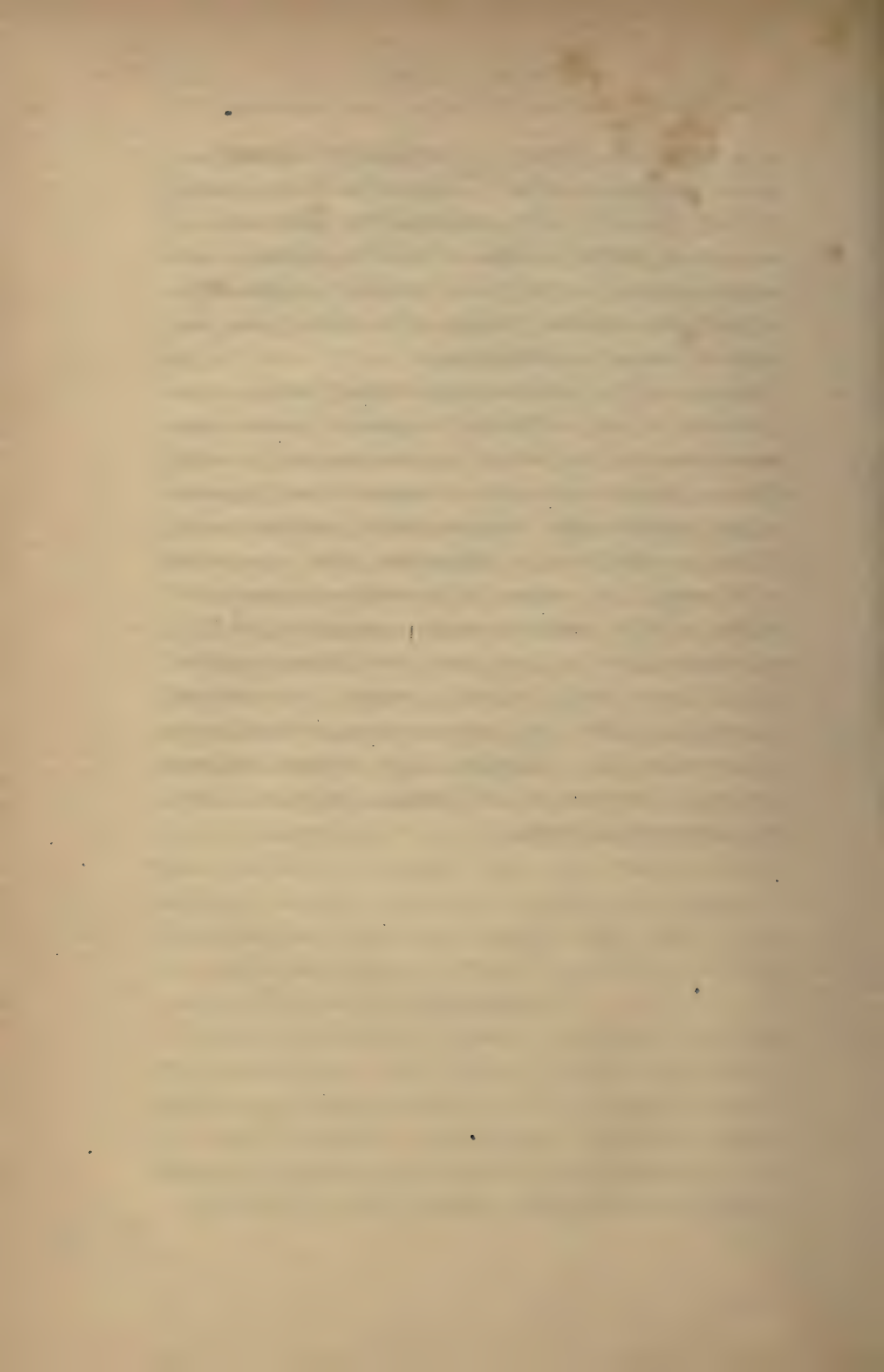
Ed anche in Vergilio Elena è in segreta intesa coi Greci. Nella notte fatale, quando il cavallo era stato già portato sulla rocca, ella simulando un coro, guidava in orgiastica danza le matrone frigie, agitando nel mezzo una ingente fiaccola; era il segnale convenuto coi Greci perchè muovessero da Tenedo (VI, 515-519). La tradi-

zione poetica dunque dava già Elena come traditrice dei Troiani e Vergilio accettava tale tradizione. Ma vi era una parte della tradizione stessa che a Vergilio non garbava; quella cioè che Elena per compiere il tradimento si fosse messa d'accordo con Enea stesso e gli avesse promesso ricchi doni: tra gli altri *pallam signis auroque rigentem Et circumtextum croceo velamen acantho* (I, 648-9). Vergilio dice bensì che tali ornamenti di Elena (*ornatus Argivae Helenae*) si trovavano presso Enea, ma che egli li aveva *Iliacis erepta ruinis* (I, 647) benchè poi nel libro secondo dimentichi di spiegare come mai egli, stando sull'alto della rocca potesse rapire dalla casa di Deifobo le ricche vesti di Elena. Ma la chiave dell'enigma ci vien data dall'annotatore Servio, a I, 647: " *laborat hoc sermone probare ab Aenea non esse proditam patriam, si ornatus Helenae, quam cum Antenore Troiam prodidisse manifestum est, ex incendio eripuit bellorum casu, non pro praemio proditionis accepit* „. Dunque la versione a cui si contrappone Vergilio, era che quegli oggetti Enea li avesse ricevuti *pro praemio proditionis*; il che significa, parmi, intesa segreta con Elena e promessa, da questa fatta, dei suoi ricchi doni muliebri. Vergilio per cancellare tale leggenda immaginò che i doni fossero strappati dalle rovine, e che Enea anzi fosse nemico di Elena traditrice e meditasse compiere su di lei le sue vendette.

E perchè poi Vergilio soppresse il passo? Che egli fosse esitante pur nel comporlo circa la convenienza dell' atto che faceva compiere ad Enea, può forse risultare dai vv. 583-4: " *etsi nullum memorabile nomen Feminea in poena est nec habet victoria laudem* „, che sembrano esser posti appunto per prevenire le critiche.

Ad ogni modo il poeta o spontaneamente o per amichevole consiglio di coloro cui egli lesse il libro secondo (*Vita*, XII, § 46 e 48), comprese che egli rendeva al suo eroe un cattivo servigio e che per liberarlo dalla taccia di traditore ne faceva un uccisore di femmine inermi. Pure eliminando dunque tutta questa parte, non giunse in tempo a sostituire altro.

Da tutta la dimostrazione fatta mi pare risulti, tra quali difficoltà si doveva dibattere Vergilio per trattare questo soggetto che era certo il più scabroso, per le fosche leggende che gravavano sulla memoria di Enea. Egli prese dalle leggende della versione ostile i particolari tutti, in tal modo adattandoli e spiegandoli, che ogni ombra si dileguasse. Così neppure gli avversarii o i tiepidi ammiratori di Enea avrebbero potuto accusare il poeta di aver taciuto a prò del suo eroe i fatti della tradizione. E che il poeta abbia “ vinto la punga „ può risultare pur solo da questo: che divenne sempre più fioca la voce accusatrice, fino a dileguarsi quasi del tutto, cedendo il luogo alla venerazione, che proseguì nei secoli la memoria del profugo troiano.

XV.

L'imitazione di Empedocle nelle Metamorfosi di Ovidio.

I poeti latini furono, chi nol sa?, tutti informati a una educazione filosofica, e da essa trassero pascolo alla intelligenza e ispirazione al genio. Ne segue che allo studio dell' opera loro non poco conferisca il riconoscere da quali monumenti della filosofia greca l'opera stessa primamente emanò; e il ricercare di volta in volta come la genesi del loro pensiero e il primo sbocciare dei loro fiori poetici. La qual ricerca ne adduce alcuna volta a inopinati riscontri, ed è pur feconda di risultati felici sul campo delle lettere greche; giacchè accertata una derivazione siffatta, è dato redintegrare, con l'opera dello scrittore latino, il pensiero, rimastoci per avventura frammentario, di uno scrittore greco.

Premesse queste brevi osservazioni, a dichiarare l'indole e lo scopo del presente lavoro, passiamo a considerare due passi delle metamorfosi ovidiane, nei quali a me pare che il gaio poeta augusteo abbia lasciato da parte i suoi consueti modelli alessandrini, ed abbia levato l'ala

al suo pensiero, librandolo all'altezza di un antico austero poeta della natura, l'agrigentino Empedocle (1).

Nel libro I delle Metamorfosi, versi 5 e segg. Ovidio comincia a parlare del Caos "*rudis indigestaque moles*" e della origine delle cose tutte.

Che la dottrina qui esposta sia una derivazione empedoclea, si ravvisa al primo esame. Com'è noto, la teoria empedoclea, su tal punto ci è rimasta, oltrechè nei versi superstiti del poeta, anche nel pseudo-Plutarco presso Eusebio, *Praep.* I, 8, 10, nei *Placita philosophorum* II, 6, 4, e in Aristotele, *De gen. et conruptione* II, cfr. Diels, *Doxographi,* pp. 582 e 334 (2). Secondo l'imaginoso

(1) Circa i modelli alessandrini delle Metamorfosi cfr. Knaack, *Analecta alexandrino-romana,* Greifsw. 1880; Plaehn, *De Nicandro aliisque poetis graecis ab Ovidio in Metamorphosibus conscribendis adhibitis,* Halis Saxonum, 1882; Susemihl, *Geschichte der griech. Litteratur in der Alexandrinerzeit,* Leipzig, 1891, (v. i passi indicati nell'indice sotto *Ovidius);* e per le singole favole vedi tutti i lavori indicati dall' Ehwald, in *Bursian's Jahresb.* 80 Band, II Abth. 1894. Cfr. pure Schanz, *Gesch. der röm. Litt.*², II, p. 219-20 e l'opera del Lafaye, *Les Métamorphoses d'Ovide,* Paris, 1904.— È da notare pure che per questo passo ovidiano sulla formazione del mondo il Polle *(Iahrb. f. klass. Philol.* 1892, p. 53-59) pensò ad Anassagora come fonte; lo Ehwald invece, *Bursian's Jahresb.* 1895, p. 45) alla dottrina stoica.

(2) Ci sia lecito richiamarci al nostro lavoro: La dottrina cosmogonica nell'egloga VI di Vergilio, nel volume *Studii critici sul poema di Lucrezio,* p. 180. Nel passo sopra citato del pseudo-Plutarco presso Eusebio, *Praep.* I, 8 è detto che il primo distacco dalla massa primitiva fu quello dell'aria: *ἀποκριθέντα τὸν ἀέρα.* Nei *Placita* è detto che fu quello dell'etere che formò il cielo, disponendosi a cerchio tutto intorno; cfr. *Placita philos.* II, 6, 4, τὸν μὲν *αἰθέρα* πρῶτον διακριθῆναι. Lo Zeller, *Gesch. d. gr. Philos.* I, 713, 1 pone presso Empedocle come sinonimi *αἰθήρ* ed *ἀήρ.* Ma è da notare come, se-

pensatore, erano nella primitiva nebulosa, distinti e lottanti i quattro elementi: etere, fuoco, terra ed acqua. Ma a dirimer quella lotta vi penetrò per entro l'Amore. l'Amore compose in pace l'informe mole, assegnando a ciascun elemento il suo posto, e mescendo poi l'un elemento con l'altro, generò le cose tutte dell'universo. Gli elementi non si fusero definitivamente, e cioè il trionfo dell'Amore non fu totale: rimasero distinti e separati, per la forza tuttor viva e perenne dell'Odio; ma pure col mescersi in amore dettero origine alla varietà delle cose; sicchè l'Amore e l'Odio erano davvero in tal dottrina le due forze perennemente generatrici e rinnovatrici dell'universo. Anche Ovidio comincia dal rappresentare la lotta degli elementi primi, " *non bene iunctarum discordia semina rerum* „ (v. 9); e adombra il concetto dell'Amore empedocleo con denominazioni più generiche: *deus et melior natura* (v. 21.), *quisquis fuit ille deorum* (v. 32), *opifex rerum, mundi melioris origo* (v. 79). Questo dio ha potuto rassettare gli elementi, e benchè separati di posto, ricomporli in pace " *dissociata locis concordi pace ligavit* „ e tale assetto dell'universo Ovidio felicemente chiama,

---

condo i *Placita*, ivi, l'aria vaporò dall'acqua: ὕδωρ ἐξ οὗ θυμιαθῆναι τὸν *ἀέρα*; e come questi dati si accordino con le parole stesse d'Empedocle: ὑγρὸς *ἀήρ* e *αἰθὴρ* σφίγγων πέρι κύκλον *ἅπαντα* (vv. 235 e 286 M.). Il Tischer, *Quaestionum Empedoclearum specimen*, Luckau, p. 20, identificava l'etere col fuoco, e, certo erroneamente, ne faceva la causa e il principio degli altri elementi. Poichè gli elementi di Empedocle sono quattro, non cinque, è probabile che egli abbia reputato unica natura, ma di densità diversa l'etere e l'aria. È curioso peraltro che una fonte araba attribuisca appunto ad Empedocle cinque sostanze elementari; cfr. Nagy, *Di alcuni scritti attribuiti ad Empedocle*, (Rend. Accad. Lincei, 1901, p. 335).

secondo il pensiero empedocleo, " *discors concordia* „ (I, 433).

Ovidio, che come poeta, non è tenuto ad una esposizione rigorosamente sistematica della dottrina, (3) non indica con quale ordine si sieno avverati i successivi distacchi degli elementi primi dal caos; ordine che era indicato in Empedocle (cfr. *Placita philos.* II, 6, 4; ps. Plut. presso Eus. *Praep.* I, 8, 10); indica però come si trovarono in fine, secondo l'ordine di densità, collocati gli elementi: più in alto l'etere (cielo), sotto all'etere, l'aria; sotto all'aria la terra, e intorno a questa l'Oceano (vv. I, 27. 31). — Ma non le sole linee generali della dottrina prende Ovidio dal suo autore, bensì ancora i particolari poetici e descrittivi. Ci si consenta di fermarci brevemente in siffatto esame.

Comincia Ovidio col rappresentare l'inerte mole del caos primitivo: accozzo di elementi non ancor composti a concordia:

Vv. 7-9 " . . . . rudis indigestaque moles
Nec quicquam nisi pondus iners congestaque eodem
Non bene iunctarum discordia semina rerum „.

Così Empedocle aveva rappresentato il primitivo universo come composto di elementi nemici, discordi e non ancor fusi: cfr. vv. 62-67 in Mullach, *Fragm. phil.*

(3) Indi le indecisioni ed incertezze in tutta questa esposizione, di che vedi il Lafaye, *Les Métamorphoses d'Ovide*, p. 220. Il Lafaye pensa qui a Varrone come fonte; ma non sembra si abbiano sufficienti indizii per supporlo. Parimenti io non potrei senza molte riserve accettare quel che il Lafaye sostiene (p. 221-223) che Ovidio non conosca la filosofia greca, se non attraverso le opere dei latini.

graec. I; fr. 17, vv. 1-5 in Diels, *Poetarum philos. fragmenta,* p. 112.

Continua Ovidio che non v' era nel primitivo caos nè sole nè luna, nè la terra circonfusa dall' aria nè il mare:

v. 10-14 Nullus adhuc mundo praebebat lumina Titan, (4)
Nec nova crescendo reparabat cornua Phaebe,
Nec circumfuso pendebat in aëre tellus
Ponderibus librata suis, nec bracchia longo
Margine terrarum porrexerat Amphitrite.

Il poeta qui ha ampliato ed ornato di maggiori immagini poetiche i versi di Empedocle:

v. 172. M.: ἐνθ' οὔτ' ἠελίοιο δεδίσκεται ἀγλαὸν εἶδος,
οὐδὲ μὲν οὐδ' αἴης λάσιον δέμας οὐδὲ θάλασσα.

[Diels, fr. 27; il v. primo è diversamente rapportato da Simplicio e da Plutarco].

Segue in Ovidio la descrizione della divisione e della lotta degli elementi: niuna cosa aveva la sua forma, poichè pugnavano i corpi freddi coi caldi, gli umidi coi secchi, i molli coi duri, i pesanti coi non pesanti (vv. 15-20). Anche qui Ovidio ha sviluppato concetti empedoclei, come si vede dal frammento (v. 171 Mull.; il Diels, p. 119 non crede sieno parole di Emp.): χωρὶς πᾶν τὸ βαρὺ, χωρίς τε τὸ κοῦφον, e dalla illustrazione che ne fa Plutarco, *de Facie Lun.* 926 descrivendo appunto il re-

(4) Questo nome Titan, che Ovidio prende da Empedocle, v. 236 M., (fr. 8 Diels), mostra che in questo passo egli interpretava Τιτὰν come ' Sole '. " Praebebat lumina Titan „ potrebbe anche interpretarsi come detto del cielo; ma osta la menzione, che poi segue, della Luna *(Phoebe)*. Lo Zeller, *Gesch. d. gr. Philos.* I, 213, 1 interpreta Τιτάν come sopranome di αἰθήρ.

gno della discordia empedoclea: οὐ γῆ θερμότητος μετεῖχεν, οὐχ ὕδωρ πνεύματος, οὐκ ἄνω τι τῶν βαρέων, οὐ κάτω τι τῶν κούφων, ἀλλ' ἄκρατοι καὶ ἄστοργοι καὶ μονάδες αἱ τῶν ὅλων ἀρχαί, μὴ προσιέμεναι σύγκρισιν ἑτέρου πρὸς ἕτερον μηδὲ κοινωνίαν, ἀλλά φεύγουσαι καὶ ἀποστρεφόμεναι.

Ma viene poi la potenza ordinatrice e svolge dal cieco accozzo gli elementi e li compone in pace:

vv. 24-25 Quae postquam evolvit caecoque exemit acervo
Dissociata locis concordi pace ligavit.

Così pure in Empedocle, dopochè la discordia ha occupato tutta intera la massa, giungendo sino all'ima profondità del vortice, penetra nell'Universo la Concordia e gli elementi si rassettano:

(vv. 163 segg. Mull.): ἐπεὶ Νεῖκος μὲν ἐνέρτατον ἵκετο βένθος
δίνης, ἐν δὲ μέσῃ Φιλότης στροφάλιγγι γένηται,
ἔνθ' ἤδη τάδε πάντα συνέρχεται, ἕν μόνον εἶναι.

[Diels, fr. 35; nel v. 3° ἐν τῇ δὴ τάδε].

Balza allora e brilla in alto il fuoco etereo:

v. 26 Ignea convexi vis et sine pondere caeli Emicuit
cfr. Emped. 261 M. [ἔχθορε μὲν πρῶτον πῦρ] καρπαλίμως ἀνόπαιον,

[Diels, fr. 51: le prime parole sono congetturali; ma che si parli del fuoco risulta da Eustazio, ad Od. I, 320].

Così pure ebber sede propria l'aria, la terra e il mare; e l'informe congerie fu distinta e ordinata nelle sue parti. Questo dice Ovidio nei versi seguenti, 28-33, e trae da Empedocle, 262 seg. Mull. [lez. Diels, fr. 22]:

ἄρθμια μὲν γὰρ ταῦτα ἑαυτῶν πάντα μέρεσσιν,
ἠλέκτωρ τε χθών τε καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα.

Ed anche il concetto seguente, vv. 34-35 che alla terra fu data forma sferica perchè da tutte le sue parti fosse eguale, toglie Ovidio da Empedocle, che dice del suo σφαῖρος, vv. 167-168 Mull.: ἀλλ' ὅγε πάντοθεν ἴσος ἔφυ καὶ πάμπαν ἀπείρων σφαῖρος κυκλοτερής (5). [Diels, fr. 28, supplisce, invece di ἔφυ, ἔην].

Segue presso Ovidio un lungo passo 37-66 circa le varie configurazioni terrestri, circa le zone e circa i venti. Di questo passo non sappiamo scorgere, a dir vero, conclusivi rapporti coi versi superstiti di Empedocle; ma, come tosto diremo, il crediamo derivato pure da questa fonte. Quello che poi segue, circa gli abitanti delle varie parti, ha qua e là degli accenni in Empedocle, per quanto dalle lacere reliquie della sua poesia è dato giudicare; ci fermeremo sul più manifesto tra questi riscontri, quello riguardante l'origine dell'uomo. Ovidio pone l'ipotesi che la terra ancor serbasse nel seno semi del prisco etere celeste; e che questa terra fosse impastata con acqua da Prometeo e plasmata ad immagine degli dèi: vv. 80 seg.:

> Sive recens tellus seductaque nuper ab alto
> Aethere cognati retinebat semina caeli,
> Quam satus Iapeto mixtam fluvialibus undis
> Finxit in effigiem moderantum cuncta deorum.

---

(5) Secondo la dottrina empedoclea, la Terra era immobile nel centro della sfera celeste; cfr. Aristotele, *De Caelo*, II, 13, e vedi Apelt, *Parmenidis et Empedoclis doctrina de mundi structura*, Ienae, 1857, p. 11. — I versi sopra notati sono da alcuni attribuiti a Parmenide; cfr. Brandis, *Comment. eleat.* p. 132 — Secondo Simplicio, ad Arist. *De coelo*, I, 72 *a*, Empedocle poneva due mondi di figure diverse, lo σφαῖρος e il κόσμος: διάφορα τῶν παρ' αὐτῷ κόσμων τὰ εἴδη ἔλεγεν, ὥστε καὶ ὀνόμασι χρῆσθαι διαφόροις, τόν μὲν σφαῖρον, τὸν δέ κόσμον κυρίως καλῶν, ed anzi Stobeo riferisce (*ecl. phys.* 27) che egli assegnava al κόσμος forma simile a quella dell'uovo: ᾠῷ παραπλησίως τὸν κόσμον κεῖσθαι. Sembrano incerte notizie.

Secondo Empedocle, in principio le figure formate di terra balzavano fuori alla luce integre; e balzavano perchè il fuoco, che era nascosto nella terra di che esse eran formate, tendeva verso l'alto, verso la propria natura (vv. 321-3 M.):

οὐλοφυεῖς μὲν πρῶτα τύποι χθονὸς ἐξανέτελλον,
ἀμφοτέρων, ὕδατός τε καὶ ἴδεος αἶσαν ἔχοντες,
τοὺς μὲν πῦρ ἀνέπεμπ', ἐθέλον πρὸς ὁμοῖον ἱκέσθαι.

[Diels, fr. 62; accetto l'ἴδεος del Diels (= *aeris calor)* cfr. Diels, *Sitz. Berl. Ak.* 1884, p. 366].

Qui Ovidio abbandona il suo autore per lungo ordine di versi; ma dopo aver narrato il diluvio, per rappresentare la nuova nascita delle varie specie viventi, ha ancora un tratto empedocleo:

vv. 416 segg.: Cetera diversis tellus animalia formis
Sponte sua peperit, postquam vetus umor ab igne
Percaluit solis, caenumque udaeque paludes
Intumuere aestu, fecundaque semina rerum
Vivaci nutrita solo, ceu matris in alvo
Creverunt, faciemque aliquam cepere morando.

In Empedocle è Venere stessa che rammollisce con pioggia a lungo la terra, e poi col celere fuoco fa rassodare le varie forme mortali (vv. 282-3 Mull.):

ὣς δὲ τότε χθόνα Κύπρις ἐπεὶ τ' ἐδίηνεν ἐν ὄμβρῳ
ἴδεα ποιπνύουσα θοῷ πυρὶ δῶκε κρατῦναι . . . . .

[Lez. del Diels, fr. 73].

***

Abbiamo visto che nella sua esposizione cosmogonica Ovidio sino al v. 35 segue dappresso Empedocle; e che

evidenti tracce empedoclee si ravvisano pure nell' ultima parte di quella esposizione, vv. 72-86. E tutto il tratto intermedio? È lecito presumere che pur da Empedocle fosse tolto? Stando alla connessione degli argomenti, tal presunzione acquisterebbe valore pressochè di certezza.

Giacchè in quel tratto intermedio troviamo esser discorso della formazione dei mari, delle fonti, dei laghi, dei fiumi, dei monti, ecc., e come sieno state distinte le cinque zone celesti e terrestri, e dove sieno state relegate le nubi, i tuoni ed i venti. Ovidio può aver dato maggiore o minore ampiezza a tale esposizione, sviluppando o riassumendo alcuni concetti; ma la trattazione di tal materia doveva esser pure in Empedocle. Della qual cosa abbiamo indirettamente due prove.

Le due prove sono due imitazioni da Empedocle che troviamo in altri due scrittori, Apollonio Rodio e Claudiano. Se in queste due imitazioni troviamo fatto parola anche di qualcuno degli argomenti che son trattati in quel passo intermedio di Ovidio, vv. 36-72, vorrà dire che la fonte comune, Empedocle, anche di tali argomenti trattava.

I versi di Apollonio sono un brevissimo riassunto di tutta la cosmogonia di Empedocle. Il poeta tocca per sommi capi di tutte le formazioni cosmiche:

Argon. I, 496:

Ηειδε δ' ὡς γαῖα καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα
τὸ πρὶν ἐπ' ἀλλήλοισι μιῇ συναρηρότα μορφῇ,
Νείκεος ἐξ ὀλοοῖο διέκριθεν ἀμφὶς ἕκαστα·
ἠδ' ὡς ἔμπεδον αἰὲν ἐν αἰθέρι τέκμαρ ἔχουσιν
ἄστρα, σεληναίη τε, καὶ ἠελίοιο κέλευθοι.
οὔρεα θ' ὡς ἀνέτειλε, καὶ ὡς ποταμοὶ κελάδοντες
αὐτῇσι Νύμφῃσι, καὶ ἑρπετὰ πάντ' ἐγένοντο.

Circa la derivazione di questi versi da Empedocle non vi ha dubbio alcuno; basta osservare come il poeta ponga, per virtù del nefasto Odio essersi divisi gli elementi. Ora in questa esposizione sommaria Apollonio, dopo i corpi celesti menziona appunto il sorgere dei monti e lo scorrere strepitoso dei fiumi, e il nascere degli animali tutti.

L' altro passo, abbiamo detto, è di Claudiano. Questi si trovava ad esaltare la clemenza di Stilicone, e fece della Clemenza la custode del mondo, anzi la generatrice dell' universo dal primitivo Caos:

In laud. Stil. II, 6 segg.:

Principio magni custos Clementia mundi
Quae Iovis incoluit zonam, quae temperat aethram
Frigoris et flammae mediam, quae maxima natu
Coelicolum, nam prima Chaos Clementia solvit,
Congeriem miserata rudem voltuque sereno
Discussis tenebris in lucem saecula fudit.

Qui evidentemente il poeta ha voluto tradurre con *Clementia* la Φιλότης o Φιλία di Empedocle, tanto più che Empedocle stesso la chiamava ἠπιόφρων cioè “ clemente „ (v. 201 M.; fr. 35, v. 13 Diels). Se nello scrivere questi versi il poeta ha avuto dinanzi Empedocle, ivi stesso avrà trovato la menzione di quell' *aethram frigoris et fiammae mediam*, cioè della zona temperata. Vi accenna Ovidio, v. 51, con parole molto simili: “ *mixta cum frigore fiamma* „, e le due espressioni molto bene si addicono alla teoria empedoclea: la zona temperata è infatti governata dalla Φιλία, perchè appunto in essa i due principii contrarii, il freddo e il caldo, si mescolano (6).

---

(6) Certamente Ovidio ebbe pur l'occhio ad uno scrittore ales-

Abbiamo poi prove dirette che degli argomenti trattati in Ovidio 36-72 parlava, e certo più diffusamente, Empedocle. Egli discorreva infatti delle zone troplicali (*Plac. philos.* II, 10, Eusebio, *Praep.* 15, 41, Galeno, *Hist. phil.* 11, Stob. *ecl. phys.* 16, 358), delle folgori e dei tuoni (Aristot. *Meteor.* II, 9 ed Alessandro d'Afrod. a q. luogo, Stobeo, *ecl. phys.* 9, 262): dei venti (Olimpiodoro, ad Arist. *Meteor.* I, 13).

Parmi dunque poter ragionevolmente concludere che tutto il primo passo delle sue Metamorfosi, e cioè la descrizione dell'origine del mondo, il poeta trasse da Empedocle.

***

E ad Empedocle tornò il nostro poeta nell' ultimo libro delle sue Metamorfosi. Quivi è un lungo passo, vv. 50-478, sopra Pitagora. Il poeta presenta la figura dell'esule Samio che spiega ai fedeli seguaci i misteri delle cose; e primo li induce a bandire dalle lor mense i cibi animali: sono tanto dolci e tanto copiosi i frutti della terra! Perchè godere del sangue come le tigri e i leoni e i lupi e gli orsi? Perchè nascondere nelle nostre viscere le carni animali e vivere della morte altrui? Quella beata primitiva età che ebbe il nome di aurea, non macchiò le labbra di sangue! E qui dopo un breve tratto

---

sandrino, Eratostene, di cui ci rimangono i versi sulle zone presso [Eraclide Pontico], *Allegor. homer.* 476 ed altri. Da Eratostene imitò certamente Varrone Atacino i versi che rimangono presso Isidoro, *de n. r.* 10, vedi Bährens, *Fragmenta poet. rom.* p. 334; e da Eratostene pure Vergilio, *Georgiche*, I, 233-239; e il pseudo-Tibullo, IV, 1, 151 sgg.

descrittivo dell' età aurea torna Pitagora agl' infelici animali, vittime della umana ingordigia e crudeltà. E poichè divina ispirazione il muove, spiega eccelso il suo volo e lasciando l' inerte sede terrestre si spinge in alto a dischiudere ai mortali i segreti del cielo e della vita. E dopo una lunga esposizione di filosofia naturale, accenna Pitagora al trasmigrare delle anime nostre nei corpi di altri animali, e ne prende argomento a rincalzar la preghiera, che non si contaminino le mani col sangue di quegli animali, nei quali forse albergano anime care e congiunte (7).

Anche questo lungo passo ovidiano è in intimo rapporto con la poesia empedoclea, e più propriamente con i *Carmi lustrali* (Καθαρμοί). I raffronti anzi che istituiremo ci daranno anche qualche risultato circa l' ordine e il significato dei frammenti empedoclei.

Nei *Carmi lustrali* troviamo un frammento (vv. 427-32 Mull.; fr. 129 Diels), che è citato da Porfirio e da Giamblico, nelle loro vite di Pitagora, e in parte pure da

(7) Notizie circa le dottrine pitagoriche o neopitagoriche divennero certamente popolari a Roma. Si erano perfino formate delle sette di filosofia pitagorica, quali quella di Nigidio (*Schol. Cic.*, Orelli, p. 317) e quella dei Sestii (Seneca, *Qu. Nat.* VII, 32). Il filosofo Alessandrino Sozione *(Sotio)* maestro di Seneca rinfocolò ancora a Roma, proprio ai tempi di Ovidio, l'amore per il pitagorismo (cfr. Seneca, *Ep.* XVIII, 5, 17). In molti scrittori avrebbe dunque potuto trovare Ovidio notizia delle tradizioni pitagoriche. Ma il nostro assunto è di cercare quale scrittore gli sia servito di modello. Le cose che egli riporta le avrebbe potuto trovare non solo presso Varrone, cui pensa lo Schmekel *(De Ovidiana pythagoreae doctrinae adumbratione,* 1885), ma presso Nigidio e Sestio, ed altri molti; ma cercare una notizia in un'opera erudita non equivale al proporsi un modello per un'opera poetica.

Laerzio Diogene, frammento ove si esalta un uomo straordinariamente dotto e fornito della più alta facoltà d'ingegno; uomo che quando intendeva lo sguardo della mente, pur nel buio di molti secoli, facilmente giungeva alla cognizione di tutto:

> ἦν δέ τις ἐν κείνοισιν ἀνὴρ περιώσια εἰδώς
> ὃς δὴ μήκιστον πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον,
> παντοίων τε μάλιστα σοφῶν ἐπιήρανος ἔργων,
> ὁππότε γὰρ πάσῃσιν ὀρέξαιτο πραπίδεσσιν,
> ῥεῖά γε τῶν ὄντων λεύσσεσκεν ἕκαστον,
> καί τε δέκ' ἀνθρώπων καὶ τ' εἴκοσιν αἰώνεσσιν.

Che questi versi si riferiscano a Pitagora, dicono espressamente tutti coloro che li citano, Porfirio, *Vit. Pyth* 30, Giamblico, *Vit. Pyth.* 67, Laerzio Diogene VIII, 54. — Ora anche Ovidio comincia il suo episodio sopra Pitagora così (vv. 60-68):

> Vir fuit hic (*a Cotrone*), ortu Samius: sed fugerat una
> Et Samon et dominos, odioqne tyrannidis exul
> Sponte erat. Isque, licet caeli regione remotos,
> Mente deos adiit et quae natura negabat
> Visibus humanis, oculis ea pectoris hausit.
> Cumque animo et vigili perspexerat omnia cura,
> In medium discenda dabat, coetusque silentum
> Dictaque mirantum magni primordia mundi
> Et rerum causas et, quid natura, docebat.

Segue in Ovidio il consiglio, che Pitagora dà, di non cibarsi di carni: “ *Parcite, mortales, dapibus temerare nefandis Corpora!* (v. 75). È pensiero cui ritorna il poeta pur nel fine del discorso pitagoreo, esortando a non uccidere quei corpi che possono racchiudere le anime di persone a noi congiunte, o in ogni caso di uomini; e

rappresentando con disdegno colui che non ha ritegno di sgozzare gli animali e di prestare immote le orecchie ai loro gemiti miserabili (vv. 459 segg.):

> Corpora quae possint animas habuisse parentum
> Aut fratrum aut aliquo iunctorum foedere nobis
> Aut hominum certe, tuta esse et honesta sinamus,
> Neve Thyesteis cumulemus viscera mensis.
> Quam male consuevit, quam se parat ille cruori
> Inpius humano, vituli qui guttura ferro
> Rumpit et inmotas praebet mugitibus auras!

Ora, appunto nei Καθαρμοί di Empedocle troviamo i seguenti versi, nei quali si domanda perchè non si desista dall' orribile strage, perchè non si vegga come essa equivalga al dilaniare reciprocamente le membra nostre per stoltezza di mente. Che questi versi si riferiscano alla uccisione degli animali, dice lo stesso Sesto Empirico (*Adv. math.* IX, 127) che li cita (440-1 M.; fr. 136 Diels):

> οὐ παύσεσθε φόνοιο δυσηχέος; οὐκ ἐσορᾶτε
> ἀλλήλους δάπτοντες ἀκηδείῃσι νόοιο;

E v'è nei Καθαρμοί pure un altro frammento che si riferisce al medesimo argomento, ed è in istretto rapporto con Ovidio, giacchè vi si parla del pericolo di uccidere i proprii cari, trasmigrati in corpi animali, e vi si accenna al prestar sordo l' orecchio ai gemiti miserabili (442-7 M):

> μορφὴν δ' ἀλλάξαντα πατὴρ φίλον υἱόν ἀείρας
> σφάζει ἐπευχόμενος, μέγα νήπιος· οἱ δ' ἐπορεῦνται
> λισσόμενοι θύοντας, ὁ δ' αὖ νήκουστος ὁμοκλέων,
> σφάξας ἐν μεγάροισι κακὴν ἀλεγύνατο δαῖτα.
> ὣς δ' αὔτως πατέρ' υἱὸς ἑλὼν καὶ μητέρα παῖδες
> Θυμὸν ἀποῤῥαίσαντε φίλας κατὰ σάρκας ἔδουσιν.

[Diels, fr. 137, di cui seguiamo la lezione].

Dal riscontro con Ovidio guadagniamo intanto questo: che nel carme empedocleo tutte queste ragioni erano esposte in forma di discorso, che Pitagora faceva ai suoi seguaci.

Dopo i versi sopra citati di Ovidio, 75-76, segue un altro passo 76-95, nel quale Pitagora mostra agli amici qual copia di cibi innocenti essi abbiano, senza contaminar la bocca di carni sanguinolente, e riprodurre il ceffo dei Ciclopi. Tra i frammenti dei Καθαρμοί empedoclei non v'ha quello che a questo passo risponda. I due versi 435-6 M. rappresentano bensì la ricchezza della vegetazione terrestre; ma sono da collegare alla descrizione dell'età aurea, come tosto vedremo. V'ha però un indizio, che anche tal pensiero fosse sviluppato nel discorso, che in bocca a Pitagora poneva Empedocle. Fra tutte le specie di piante par che Empedocle solo vietasse di toccar l'alloro; stando alla informazione contenuta nelle parole di Plutarco, *Quaest. conv.* III, 1, 2: καὶ οὐ μόνης, ὡς ἔοικε, κατ' Ἐμπεδοκλέα τῆς δάφνης τῶν φύλλων ἀπὸ πάμπαν ἔχεσθαι χρή, parole dalle quali i varii editori (Sturz, Karsten, Stein, Mullach, Diels) variamente rifoggiarono il verso originario. La ragione di tal divieto fu in più modi supposta (cfr. Sturz, *Empedocl. agrigent.* p. 360); ma si tratta probabilmente, stando a un passo di Eliano (*Hist. anim.* XII, 7), della credenza che tra tutte le piante l'alloro fosse quella in cui più facilmente si annidasse anima umana. Ognun vede come sia naturale il supporre che nel discorso posto da Empedocle in bocca a Pitagora si mostrasse tutta l'immensa ricchezza dei prodotti naturali, e sol si pregasse di non toccar le foglie d'alloro.

Il pensiero di questa vita semplice e naturale cui il filosofo antico vuol condurre i suoi fedeli, trae con sè

il ricordo dell' antica purezza di costumi e della felicità che vigeva sulla terra durante i secoli aurei. È questo infatti il passo che segue in Ovidio, vv. 96-142. Ora anche nei **Καθαρμοί** di Empedocle troviamo due frammenti sull'età aurea, (v. 417-426 e 433-436 M.) Il primo anzi di questi frammenti era stato da alcuni editori congiunto con l'altro ἦν δέ τις ἐν κείνοισιν ecc. sopra riportato, facendo così dire ad Empedocle che Pitagora apparteneva all' età aurea; il riscontro evidente con Ovidio mostra invece quale sia l'ordine da dare a questi frammenti, e qual sia nel poema empedocleo il significato di questa evocazione dell' età aurea. Le descrizioni dell' età aurea erano presso i poeti latini soggetti lavorati a maniera, e svolti con certa ampiezza e libertà; tanto più notevole dunque è che in soggetto sì comune qualche tratto direttamente riveli la derivazione empedoclea. Allora, dice il poeta agrigentino, non si macchiava l' ara col sangue dei tori, ed era massimo delitto il mangiar le membra mansuete (v. 424 sgg. Mull.; fr. 128, vv. 8-10 Diels):

ταύρων δ' ἀκρήτοισι φόνοις οὐ δεύετο βωμός·
ἀλλὰ μύσος τοῦτ' ἔσκεν ἐν ἀνθρώποισι μέγιστον,
θυμὸν ἀποῤῥαίσαντας ἐέδμεναι ἠέα γυῖα.

Cfr. Ovid. v. 120: *Quid meruere boves, animal sine fraude dolisque* ecc.; v. 130: *Victima labe carens et praestantissima forma . . . . Sistitur ante aras* ecc. ; v. 138: *Unde fames homini vetitorum tanta ciborum ?*

Così pure Empedocle rammenta che allora tutto era mite e mansueto, pur le fiere e gli augelli. e che regnava la concordia (vv. 433-34 M., fr. 130 Diels).

ἦσαν δὲ κτίλα πάντα καὶ ἀνθρώποισι προσηνῆ,
θῆρές τ' οἰωνοί τε, φιλοφροσύνη τε δεδήει.

Ed Ovidio, vv. 101-102:

Cuncta sine insidiis nullamque timentia fraudem
Plenaque pacis erant.

Dopo, come già accennammo, Ovidio fa che Pitagora levi l' ala al suo pensiero, e vaghi per il cielo e per gli astri, a spiegare l' ordine della natura e il mistero delle cose. Il numero eccessivamente esiguo di frammenti che dei Καθαρμοί rimangono non ci consente di dire se pur questa parte vi fosse trattata. Noi però nol crediamo, e per la seguente ragione: che ci pare evidente, dal v. 143 in poi " *et quoniam deus ora movet* „ la cucitura di un passo composto separatamente, cucitura del resto mal riuscita. Qui Ovidio prende l' occasione per porre in bocca a Pitagora un carme ispirato di scienza; seguendo probabilmente l' esempio di Ennio, che aveva indotto Omero a spiegare *rerum naturam* (Lucr. I, 126) e a rivelare i misteri della trasmigrazione pitagorica. E tale esempio di Ennio fu fortunato, giacchè fu seguito pur da Vergilio, nel discorso che egli pone in bocca ad Anchise (Aen. VI, 724-751; cfr. le nostre *Commentationes vergilianae*, p. 141 e segg.) (8). Ma Ovidio non abbandona

(8) Qualche rapporto tra il proemio di Empedocle e questo luogo di Vergilio, per quanto riguarda le pene, cui sono soggette le anime per espiazione della loro colpa, aveva scorto il Mullach, nella memoria: *Quaestionum Empedoclearum specimen secundum*, Berlin, 1853, p. 31. Cfr. Emped. vv. 32-35 M. e Vergilio, Eneide, VI, 740-3.

interamente il poema del Καθαρμοί. Più passi vi sono nei rimanenti versi, dei quali Ovidio trasse l' ispirazione e il pensiero da questo poema di Empedocle (9). Il principio solenne di questa parte del discorso di Pitagora ha una intonazione tutta lucreziana; cfr. vv. 146 segg.:

> Magna nec ingeniis evestigata priorum
> Quaeque diu latuere canam. Iuvat ire per alta
> Astra; iuvat terris et inerti sede relicta
> Nube vehi . . . .

che rammentano i versi di Lucrezio, I, 926 segg.:

> Avia Pieridum peragro loca, nullius ante
> Trita solo. Iuvat integros accedere fontis
> Atque haurire, iuvatque novos decerpere flores „.

E così i versi seguenti 150-151:

> Palantesque homines passim ac rationis egentes
> Despectare procul . . . .

rammentano Lucrezio II, 9-10:

> Despicere unde queas alios passimque videre
> Errare atque viam palantes quaerere vitae.

E pure l'accenno nei versi seguenti ai terrori della morte ha intonazione lucreziana; ma il principio (v. 153):

> O genus attonitum gelidae formidine mortis

---

(9) I passi che seguiranno erano stati attribuiti al poema Περὶ φύσεως. Si era reputato che nel proemio della Fisica potesse Empedocle concedere a sè stesso molta ampiezza e libertà di trattazione; non essere strano quindi che egli trattasse argomenti così affini a quelli svolti nei Carmi lustrali. Così pensava l' Hollenberg, *Empedoclea*, p. 7. A me pare evidente il riferimento fatto dal Diels di questi frammenti al poema dei Καθαρμοί.

accenna più dappresso ad Empedocle (v. 30 M.; fr. 124 Diels):

> Ὦ πόποι, ὢ δειλὸν θνητῶν γένος, ὢ δυσάνολβον,
> οἵων ἐξ ἐρίδων ἔκ τε στοναχῶν ἐγένεσθε.

Dipoi Ovidio fa narrare a Pitagora le trasmigrazioni della sua anima nelle varie fasi della vita anteriore. Così pure Empedocle (vv. 11-12 M.; cfr. fr. 115 v. 13, e fr. 117 Diels); e da Empedocle ne tolse certamente anche l'idea Ennio per il proemio dei suoi Annali (10).

Pure nel resto dell' esposizione è dato cogliere qua e là, benchè così lacere siano le reliquie empedoclee, notevoli riscontri. Così, vv. 177 segg.

> . . . . nihil est toto quod perstet in orbe,
> Cuncta fluunt omnisque vagans formatur imago.

Emped. (vv. 96 segg. Mull.; fr. 17, vv. 34-35 Diels):

> ἀλλ' αὐτ(ά) ἔστιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων δέ θέοντα
> γίγνεται ἄλλοτε ἄλλα καὶ ἠνεκές

Così pure al v. 239 e segg. è la dottrina empedoclea dei quattro elementi:

> Quattuor aeternus genitalia corpora mundus
> Continet ecc.

cfr. Empedocle, (v. 59 Mull.; fr. 6 Diels):

> Τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε.

---

(10) Argutamente suppose il Bergk, *De prooemio Empedoclis*, p. 30-32, che Empedocle nel proemio raccontasse un sogno, nel quale gli si sarebbero rivelati questi arcani sulle sue origini; così appunto come Ennio nel proemio. Ma l'ipotesi cade, perchè quei frammenti non appartengono al poema della Natura.

Segue in Ovidio il passo riguardante il concetto volgare della vita e della morte, vv. 254-257; anche questo egli trasse da Empedocle, vv. 98-103 M.; fr. 8 Diels. (Questi ultimi tre frammenti empedoclei appartengono però non ai Καθαρμοί, bensì al Περὶ φύσεως).

Certamente in tutto quel che segue del discorso di Pitagora Ovidio ha acceduto a fonti diverse. Ha fatto qui una commistione di notizie disparate, accortamente cercando i nessi logici tra l'una spiegazione e l'altra di fenomeni naturali e storici. Anzi negli stessi passi sopra notati nei quali ha seguito, pressochè unico autore, Empedocle, egli immette pensieri proprii o altrui, e ora allarga, ora riassume il concetto, e sembra insomma voler piuttosto dominare il suo modello che rendersene schiavo. E ne risulta, parmi, provato, che, almeno per questa parte del suo poema, egli adoperò il metodo della contaminazione di più fonti (11). D'altra parte qualche contributo alle nostre cognizioni circa gli studii poetici e filosofici di Ovidio i riscontri che qui precedono avranno, credo, apportato; e altresì qualche risultato circa il contenuto dell' opera dei Καθαρμοί e il significato dei frammenti che ne rimangono. Giacchè tale opera è stata sempre oggetto di discussione tra i critici, nè mai si è potuto ravvisare in quale organismo di dottrine entrassero le idee di

---

(11) Circa tracce di contaminazione di fonti nelle Metamorfosi vedi Ehwald in ediz. a XIII, 441; Plaehn, *De Nicandro aliisque poetis graecis ab Ovidio. . . . adhibitis*, Halis Saxonum, 1882, p. 50. V. del resto l'eccellente opera del Lafaye, *Les Métamorphoses d' Ovide*, Paris, Alcan, 1904, ove a più riprese è accennato alla contaminazione, fatta da Ovidio, di fonti diverse.

Empedocle sulla trasmigrazione psichica, ad es., e sull'antica età aurea (12).

Ora il caso volle che se ne salvassero importanti frammenti: quello in cui si presenta la figura di un uomo dotato di sovrumana sapienza (e dagli antichi sappiamo fosse Pitagora); quello in cui si scongiura di non ammazzar gli animali, quello in cui si espone vivamente il dubbio che nel corpo degli animali sia l'anima di persone a noi care; quello in cui si esalta l'antica semplicità del secolo d'oro (13). Tutti questi medesimi concetti

---

(12) Il Nagy (*Rend. Lincei*, 1901, p. 329), crede che la metempsicosi non sia in Empedocle risultato di speculazione, ma convincimento religioso. Lo Zeller, *Gr. Phil.* I, 729 e 735 vede derivazione da altre fonti in questi principii pitagorici, che sarebbero stati aggiunti al sistema senza alcun legame con esso. Tale era stato pure sostanzialmente il pensiero del Mullach, *Disputatio de Empedoclis prooemio* (Berolini, typis Schadii), p. 5: " Hinc patet Empedocli si constare sibi vellet nihil potuisse cum Pythagoreorum familia esse commune. At ille pristinae disciplinae memor, quae Pythagorei de divina natura ac de animorum migratione praeceperant vera esse arbitratus, quemadmodum olim ab his in vero investigando ad alia eaque certiora profluxerat, sic decreta haec tanquam extrinsecus petita neque in eundem cum reliquis praeceptionibus velut gyrum conpellenda in prooemio carminis quod de rerum natura conscripserat, explicavit ". È qui da notare che dai nostri riscontri rimane pur confermata l'attribuzione, fatta dal Diels, di tutti questi frammenti al poema dei Καθαρμοί; mentre gli editori anteriori ne attribuivano parte al poema Περὶ φύσεως.

(13) Ci rimane anche un verso nel quale è contenuta l'esortazione d'astenersi dalle fave (451 M.; fr. 141 Diels). Era questo, com'è noto un precetto pitagorico; ed è naturale quindi il supporre che questa esortazione appartenesse al discorso di Pitagora; cade quindi il dubbio (Zeller I, 732, 4) che il verso si riferisca ai voti nelle assemblee popolari. V. però altra interpretazione in Gellio IV, 11, 10.

troviamo svolti con logica successione nel libro XV delle Metamorfosi : è naturale quindi concludere che Ovidio li abbia presi da Empedocle (14). Da ciò si deduce

(14) Alcuni de' particolari immessi da Ovidio nel corso della sua esposizione della dottrina pitagorica saran forse tolti dalle opere di Varrone. Questo cercò con ogni industria di mostrare lo Schmekel, *De Ovidiana Pythagoreae doctrinae adumbratione*, Gryphiswadensiae, 1885; e le sue idee trovarono adesione presso un insigne critico francesce, il Lafaye, *Les Métamorphoses d'Ovide et leurs modèles grecs*, Paris (Félix Alcan, 1904), p. 201. Allo Schmekel è sfuggito il rapporto con Empedocle. Quanto a Varrone osserviamo: è cosa affatto naturale che Ovidio, poeta dotto, e che aveva dovuto certamente studiare Varrone per i suoi *Fasti*, abbia voluto ampliare qualche particolare empedocleo con notizie prese da Varrone ; così noi crediamo veramente che di Varrone si sia rammentato almeno nel primo dei due passi che lo Schmekel indica (p. 30-31), e che sono: la notizia che il porco sia stata la prima vittima immolata (*Met.* XV, 111 sgg.— *Fasti*, I, 340 sgg.; cfr. Varr. *De lingua Lat.* V, 110 e *De re rust.* II, 4, 9), e il ricordo che anticamente era sacrilegio uccidere il bove, compagno di lavoro all'uomo (*Met.* XV, 120 sgg.; cfr. Varr. *De re rust.* II, 5, 4; ma Varrone non parla dell'età aurea). Un altro raffronto tentato (p. 31) dallo Schmekel (*Met.* XV, 116, Varr. *De re rust.* II, 1, 4) non è conclusivo. Ad ogni modo nel *De re rustica* Ovidio non trovava certo il discorso di Pitagora sull'antica felicità, sui cibi vegetali, sulla trasmigrazione delle anime. Lo Schmekel con un lungo ragionamento (p. 43-61) cerca dimostrare che nei libri che furono usufruiti da Tertulliano e da Agostino, Varrone parlava di Pitagora. E sia pure: anzi di scrittori greci e latini che parlavano di Pitagora ve ne saranno stati a centinaia. Il trovare tutti insieme presso Empedocle i passi che si riscontrano con gli ovidiani, non lascia dubbio circa la fonte di Ovidio. — Crediamo però opportuno notare che Ovidio segue (XV, 479-80) la tradizione, che fa Pitagora venuto in Italia al tempo di Numa Pompilio, e invece Varrone (vedi Agostino, *De civ. dei*, XVIII, 25) poneva la venuta al tempo di Tarquinio Prisco. Lo Schmekel (p. 74) disperava si potesse trovare l'au-

che buona parte dei Καθαρμοί di Empedocle era occupata da un discorso che si supponeva fatto da Pitagora per ispiegare le sue dottrine; e che tutti quei passi i quali finora si son creduti come volti direttamente da Empedocle agli Agrigentini, erano invece nel poema empedocleo messi in bocca a Pitagora.

---

tore presso il quale Ovidio trovò congiunte la dottrina sulla metempsicosi e le antiche tradizioni sull'età aurea. Quell'autore è Empedocle!

XVI.

Le fonti del poemetto " Aetna „

La questione delle fonti del poemetto *Aetna* fu variamente trattata con riguardo, spesso troppo esclusivo, ora all'un autore ora all'altro, di volta in volta indicati come esemplari dell'insigne carme latino. Il Wagler, nel lavoro *De Aetna poemate* (*Berl. Stud.* 1884, p. 534 sgg.) dai cospicui riscontri che si ravvisano tra il poemetto e il libro VI delle *Naturales Quaestiones* di Seneca fu indotto a credere che l'autore dell'*Aetna* fosse appunto lettore assiduo e studioso del filosofo latino. Ma altra via prese il Sudhaus nei prolegomeni alla bella edizione che dell'*Aetna* egli procurò (*Aetna erklaert*, Leipzig, Teubner, 1898). Egli risalì alla fonte stessa di Seneca, Posidonio. Da numerosi passi, specialmente di Seneca e di Strabone, egli ricostruì tutta la teoria di Posidonio da Rodi sul vulcanismo e sul terremoto (ivi, p. 60-71), e cercò poi di provare che il materiale scientifico dell'*Aetna* derivi appunto da Posidonio (p. 74-79). Egli indicò particolarmente le seguenti idee come derivanti da tal fonte: la concezione della terra come circondata tutta in-

torno dalle acque (vv. 94-117), la natura cavernosa del sottosuolo siciliano (135-157), la teoria che il terremoto derivi da movimenti sotterranei (165-174), quella dei venti prorompenti con fragore dai crateri e dalle cavità sotterranee (309), quella della eruzione derivante dall' attrito violento dei venti ignei (359-66), l' esposizione dei materiali dell' Etna (zolfo, allume e bitume) e della lava (386 sgg.; 479 sgg.). Del resto il Sudhaus (p. 80) fa ogni riserva circa la questione se la derivazione sia diretta o indiretta. Ed è opportuna riserva. Giacchè anzitutto parecchie delle idee scientifiche qui sopra menzionate non sono peculiari di Posidonio, ma potevano essere ritrovate altresì nella raccolta dei trattati scientifici aristotelici e post-aristotelici, specialmente nei libri Μετεωρολογικῶν, nel Περὶ κόσμου e nel trattato di Teofrasto Περὶ ῥύακος τοῦ ἐν Σικελίᾳ (di che v. Hildebrandt, *Griech. Stud. H. Lipsius dargebracht*, 1894, p. 58 sgg.); in secondo luogo poi per la maggior parte delle suddette dottrine non si può prescindere, come vedremo, dal modello lucreziano. Certamente Lucrezio stesso potè attingere a Posidonio, cfr. Rusch, *De Posidonio Lucr. auctore*, Griphiswaldiae, 1882 p. 6 sgg. Si tratterebbe dunque di una derivazione indiretta, alla quale l' autore dell' *Aetna* avrebbe aggiunto maggiore ampiezza di particolari scientifici, tolti forse da trattati speciali.

Robinson Ellis, che ha procurato una insigne edizione dell' *Aetna*, (Oxfod, At the Clarendon Press, 1901), nel capitolo III dei *Prolegomena* (p. XC-XCV) anche tratta la questione riguardante le fonti del poemetto. Egli fissa l' occhio sul trattato pseudo-aristotelico Περὶ κόσμου e ne indica qua e là alcuni punti, che presentano somi-

glianze e rapporti coi versi dell'ignoto autore latino. E, per discendere a più particolari indicazioni, ci basterà porre a riscontro Περὶ κόσμου V, 8 (Bekker, ediz. di Oxford 1837) con *Aetna*, 236-249; Π. κ. VI, 4 e 8 con *Aetna* 32-35 e 369-70; Π. κ. II, 7-13 con *Aetna* 230-245. Men persuasivi sono altri riscontri che seguono, e ad ogni modo riguarderebbero brevi e staccati pensieri e non già tutta intera una serie di argomentazioni o d'immagini (1).

Nell'autore dell' *Aetna* è evidente lo studio di Lucrezio, ed è evidente, dico, sì nell' intonazione generale di tutto il carme e nell'entusiasmo che si dimostra per la ricerca scientifica, sì in certi particolari punti e tratti descrittivi (2). Così tutto il passo sulla dignità della ricerca scientifica (vv. 222-299), rammenta notissimi passi lucreziani. Ma l'esposizione stessa della dottrina scientifica sembra essere uno svolgimento ed una esplicazione di quella che Lucrezio condensò in pochi tratti efficaci. Così infatti parla Lucrezio dei fenomeni vulcanici dell' Etna (VI, 680 sgg.):

---

(1) Per quanto riguarda la leggenda dei due fratelli salvati dalle lave dell'Etna per la loro filiale pietà, non può essere indicato come fonte il Περὶ κόσμου, perchè in questo non si rapportano i nomi dei due fratelli, mentre invece nell' *Aetna*, v. 624, si legge *Amphinomus fraterque*. Il Ribbeck, *Gesch. d. röm. Dicht.*, III, 128, aveva pensato a Posidonio come fonte del poemetto per tale leggenda e a tal pensiero ritornò poi il Sudhaus, *Aetna*, p. 70.

(2) Pure la dizione poetica conserva evidenti tracce del lungo studio e del grande amore posto in Lucrezio dall' autore dell' *Aetna*. Basterà rimandare in proposito all' Alzinger, *Studia in Aetnam collata*, Erlanger Diss. 1896. Anche nella edizione del Sudhaus, (*Aetna*, Teubner, 1898) sono riportate, desunte dall'Alzinger, le reminiscenze e i riscontri della dizione poetica lucreziana.

Nunc tamen illa modis quibus inritata repente
Flamma foras vastis Aetnae fornacibus efflet,
Expediam. Primum totius subcava montis
Est natura, fere silicum suffulta cavernis.
Omnibus est porro in speluncis ventus et aër.
Ventus enim fit, ubist agitando percitus aër:
Hic ubi percaluit calefecitque omnia circum
Saxa furens, qua contingit, terramque et ab ollis
Excussit calidum flammis velocibus ignem,
Tollit se ac rectis ita faucibus eicit alte.
Fert itaque ardorem longe, longeque favillam
Differt et crassa volvit caligine fumum,
Extruditque simul mirando pondere saxa;
Ne dubites quin haec animai turbida sit vis.
Praeterea magna ex parte mare montis ad eius
Radices frangit fluctus aestumque resorbet.
Ex hoc usque mari speluncae montis ad altas
Perveniunt subter fauces. Hac ire fatendumst
Et penetrare maris penitus res cogit aperta,
Atque efflare foras, ideoque extollere flammam
Saxaque subiectare et arenae tollere nimbos.
In summo sunt vertice enim crateres ut ipsi
Nominitant: nos quod fauces perhibemus et ora.

Dunque la spiegazione che dà Lucrezio è che nell'interno del monte sieno grandi caverne, quasi sostenute da volte silicee e ripiene di aere. Questo aere agitandosi e infuriando attorno a tutti quei massi cavi, riscalda ed accende tutta la materia del monte; ed erompe per le fauci, sprizzando faville, volvendo nembi di fumo, scagliando poderosi massi. Inoltre le caverne del monte hanno segrete comunicazioni col mare: per questa via penetra fervida la marea ed eleva fiamme e vibra sassi e scaglia fuori mole immane di arena. — Le varie parti di questa superba descrizione sono usufruite dal poeta del-

l' *Aetna*, ed allargate con ampliamenti e distemperamenti e spiegazioni di ogni sorta. Così la natura cavernosa delle profondità del monte è lungamente spiegata in 94-145; l'infuriare dei fuochi e dei venti in quelle sotterranee caverne è spiegato in 145-157; i fenomeni vulcanici accennati da Lucrezio sono poi lungamente descritti; il *nimbus arenae* (v. 198; cfr: Lucr. 700 *et arenae tollere nimbos*), i massi ardenti (199), i cupi rombi (200), l'incendio del monte (201); indi il poeta si volge all'agitarsi del vento nelle cave profondità (208 segg.; cfr. Lucr. 685) ai vortici infiammati che incendiano il monte (208 segg.; Lucr. VI, 686-7). E a cotal descrizione il poeta ritorna anche appresso; chè nei versi 454 e segg. ancor si spiega il raccogliersi dei venti ignei nelle cavità del masso etneo e l'accendersi e il fondersi della materia per il loro turbinoso infuriare in mezzo ad essa; come i fenomeni della lava e dei massi scagliati e delle messi distrutte sono lungamente descritti in 460-508. Infine pure i canali sotterranei sino al mare, benchè non espressamente spiegati, sono qua e là implicitamente ammessi; cfr. 95-96; 445-6; ed anche 128-131 (3).

Il riscontro con Lucrezio dunque, non solo per la dizione poetica, ma altresì per la dottrina, è innegabile. Pure, errerebbe chi credesse che l' autore dell' *Aetna* fosse epicureo. Invece egli è evidentemente stoico. La cosa può parere strana, ma non è, per la ragione che diremo in seguito. Per ora occorre spiegare onde si desuma la

---

(3) Cfr. anche *Aetna*, 357-361 *(Sive peregrinis — rumpunt)* con Lucrezio, VI, 577-584 *(Est haec eiusdem — hiatum)*; *Aetna*, 362-364 *(Haud aliter — ramis)* con Lucrezio, V, 1096-1100 *(Et ramosa — teruntur)*.

professione stoica del poeta. E ve n'ha infatti molti indizii. Ed anzitutto il modo reverente con cui si parla di Eraclito (536 *obscuri verissima dicta libelli, Heraclite tui*) è già molto significativo; giacchè Eraclito era considerato come il precursore della scuola stoica; ed appunto per questo fu fatto segno da Lucrezio (I, 635 sgg.) a così vivaci attacchi. Così alle dottrine stoiche fanno pensare gli accenni cosmogonici, contenuti nel passo 93-110; e stoica è la dottrina del fuoco come eterno motore dell'universo (214); ad una profezia che era comune pure agli stoici accennano i versi 173-4; e in 87-90 vi sono dei tratti sulla concezione popolare degli dèi, che richiamano subito al pensiero la critica stoica, quale troviamo, ad es. , in Plinio il vecchio (*Hist. Nat.* II, 5 in fine). Come dunque il nostro poeta, che ha tendenze stoiche, riproduce in gran parte la teoria già esposta dall'epicureo Lucrezio? Egli è che la dottrina esposta da Lucrezio non è peculiare di Epicuro nè della scuola epicurea. Anzi da Seneca, *Nat. Qu.* VI, 20 risulta come Epicuro non avesse una sua teoria in proposito, ma dopo avere esposte le teorie degli altri e dichiaratele possibili aggiungesse altre ipotesi : " *Omnes istas*, dice Seneca, l. c. , *posse esse causas Epicurus ait pluresque alias temptat et alios qui aliquid unum ex istis esse affirmaverunt corripit, cum sit arduum de his quae coniectura sequenda sunt aliquid certi promittere* „. Tra le varie spiegazioni di Epicuro rammentate da Seneca vi ha pur quella esposta da Lucrezio (4). Il no-

(4) v. Seneca, l. c.: " *Fortasse calida vis spiritus in ignem versa et fulmini similis cum magna strage obstantium fertur* „. Cfr. Woltjer, *Lucr. philosoph.*, p. 153, e Sudhaus, op. cit., p. 74 sgg.

stro poeta stoico accettò quella spiegazione e la mise anzi d' accordo col principio della sua scuola sul fuoco generatore del moto.

Sopra questo fondo di teoria scientifica egli dispose poi la trama del suo lavoro, traendo da più parti gli elementi per variare ed ornare il tema suo. Alcuni di questi elementi vogliamo qui brevemente studiare.

Le parti, per dir così, accessorie del poema, che si raggruppano intorno al tema principale, sono di varia natura. Ed anzitutto, per alcune parti di natura scientifica, io credo che il poeta abbia avuto dinanzi il trattato Μετεωρολογικῶν di Aristotele. Così la lunga enumerazione di quesiti e di problemi naturali, che troviamo in *Aetna*, 227-249 e 272-299 rammenta il capitolo I del trattato aristotelico. Tutto il passo dell' *Aetna* 146-157 sulla forza del fuoco e del vento nelle cavità sotterranee e sulla origine dei terremoti, rammentano la trattazione che è nel libro II, cap. 8° aristotelico; cfr. specialmente ivi, II, 8, 4 Οὐκ ἂν οὖν ὕδωρ οὐδὲ γῆ αἴτιον εἴη, ἀλλὰ πνεῦμα τῆς κινήσεως, ὅταν ἔσω τύχῃ ῥυὲν τὸ ἔξω ἀναθυμιώμενον. διὸ γίνονται νηνεμίᾳ οἱ πλεῖστοι καὶ μέγιστοι τῶν σεισμῶν.... 11: Αἵ τε χῶραι ὅσαι σομφοὺς ἔχουσι τοὺς κάτω τόπους, πολὺ δεχόμεναι πνεῦμα σείονται μᾶλλον. Il passo sulla origine dei venti in 281-292 ha più riscontri in quel capitolo 8° del libro II; cfr. ad es. 290-1 *Praecipiti delecta sono premit unda fugatque Torpentes auras, pulsataque corpora denset* „ (cfr. anche 298-299), con *Metereol.* II, 8, 14: ἐν δὲ ταῖς ὑπερομβρίαις πλείω τε ποιεῖ τὴν ἐντὸς ἀναθυμίασιν καὶ τῷ ἐναπολαμβάνεσθαι ἐν στενωτέροις τόποις καὶ ἀποβιάζεσθαι εἰς ἐλάττω τόπον τὴν τοιαύτην ἀπόκρισιν, πληρουμένων τῶν κοιλιῶν ὕδατος, ὅταν ἄρξηται κρατεῖν, διὰ τὸ πολὺ εἰς ὀλίγον πιληθῆναι τόπον, ἰσχυρῶς κινεῖ ῥέων ὁ ἄνεμος καὶ προσπίπτων.

Cfr. anche *Aetna*, 428-446 con *Met.* II, 8, 15 (a proposito della ἱερὰ νῆσος, *insula Volcani nomine sacra*).

Sono, s'intende, riscontri particolari a singoli punti o a singole dottrine.

Del resto nella varietà delle rappresentazioni e delle immagini efficaci e potenti, onde il poeta descrive i varii fenomeni dell'Etna, si ravvisa più che mai lo studio amoroso e sapiente di tutti coloro che lo avevano preceduto in siffatto arringo. La breve e bella descrizione di Pindaro fu certamente dinanzi alla mente del poeta (*Pyth.* I, 21-24):

τᾶς (Αἴτνας) ἐρεύγονται μὲν ἀπλάτου πυρὸς ἁγνόταται
ἐκ μυχῶν παγαί · ποταμοὶ δ' ἁμέραισιν μὲν προχέοντι ῥόον καπνοῦ
αἴθων' . ἀλλ' ἐν ὄρφναισιν πέτρας
φοίνισσα κυλινδομένα φλὸξ ἐς βαθεῖαν φέρει πόντου πλάκα, σὺν
[πατάγῳ.

Cfr: *Aetna,* 604 sgg. :

Nam quondam ruptis excanduit Aetna cavernis
Et velut eversis penitus fornacibus ingens
Evecta in longum rapidis fervoribus unda.

L'autore dell'*Aetna* è un poeta dotto e pure muovendosi in un ordine di idee che è assolutamente contrario alla rappresentazione poetica e mitica dei fenomeni naturali, usufruisce però largamente i modelli suoi preferiti. Appunto per questo buona parte del suo poemetto è tratta dal solito bagaglio tradizionale, che è più o meno comune a tutti i poeti. Tale il proemio sull'età di Saturno (9-16), tale la favola di Vulcano (29-35), tale quella dei Ciclopi (36-43), tale la narrazione della Gigantomachia (41-73). La digressione sui tormenti infernali suggerisce

al poeta i noti miti di Tantalo, di Tityo e d'Issione, (cfr. 75-84) facendogli riprendere così un soggetto già largamente usufruito dai poeti (Lucr. III, 980-994; Tib. I, 3, 73-78 ecc.).

E pure la leggenda dei due fratelli pii, opportunamente messa dall'autore in fine del suo carme, doveva essere comune nella tradizione poetica, viste le molteplici testimonianze che tuttora ne restano (v. la nota dello Ellis a v. 623). E comunissimo, in tutta la letteratura antica, è il pensiero svolto nei versi 253-257; cfr. oltre i passi citati nella nota dello Ellis a v. 255, i seguenti: Platone, *Theaet.* 174: ὡς τὰ μὲν ἐν οὐρανῷ προθυμοῖτο εἰδέναι, τὰ δ' ἔμπροσθεν αὐτοῦ καὶ παρὰ πόδας λανθάνοι αὐτόν; Eupoli, *fr.* 146 b, p. 297 Kock: ἀλαζονεύεται μὲν ἀλιτήριος περὶ τῶν μετεώρων, τὰ δὲ χαμᾶθεν ἐσθίει; Aristofane, presso Achille Tat. *Isag.* 121: ὃς τὰ μὲν ἀφανῆ μεριμνᾷ, τὰ δὲ χαμᾶθεν ἐσθίει; Antipatro Sidonio, *Anth. Pal.* 7, 172: τὰ κατ' αἰθέρα λεύσσων τοὺν ποσὶν οὐκ ἐδάην πῆμα κυλινδόμενον; Laerzio Diog. VI, 2, 28 (a proposito di Diogene cinico): Τοὺς μαθηματικοὺς ἀποβλέπειν μὲν πρὸς τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην, τὰ δ' ἐν ποσὶ πράγματα παρορᾶν; Ennio (pr. Cic. *De Rep.* 1, 30): *quod est ante pedes nemo spectat, caeli scrutantur plagas* „.

XVII.

Una probabile fonte di Rutilio Namaziano.

Il Wernsdorff nel proemio all'edizione di Rutilio (in *Poetae Latini minores,* ediz. Lemaire, vol. IV. Parisiis, 1825) discorre (p. 39 e segg.) dei varii carmi d'indole geografica anteriori a quello di Rutilio. Di fonti e modelli del poemetto rutiliano non è il caso di parlare; nè invero alcuno dei carmi precedenti si presta sotto tal riguardo ad un utile riscontro. Ed è naturale: giacchè la descrizione di un viaggio con tutte le sue avventure contiene qualche cosa di così personale e particolare, che mal può parlarsi per essa di derivazione da altro componimento. Può un poeta prender da un altro l'idea ispiratrice, ed anche seguirlo nella condotta generale del lavoro, e nel consiglio di render briosa con episodii varii la narrazione sua; così si può con sicurezza affermare che lo esempio di Lucilio, il quale nel libro III delle *Satire* aveva descritto il viaggio da Roma in Sicilia giovò non poco ad Orazio per la descrizione che egli fece del suo viaggio fino a Brindisi. Ma per il carme di Rutilio neppur questa ispirazione generale può valere. Il carme non è

vibrante di briosa festività come quello di Orazio. L'*Iter* di Cesare e la *Corografia* di Varrone Atacino eran di genere diverso, giacchè in quello si descriveva il viaggio marittimo di Cesare nella Spagna, viaggio compiuto, com'è noto, con ammirabile celerità; il che quindi esclude le visite particolari dei luoghi e le descrizioni di essi nel carme; e quanto alla *Corografia* di Varrone Atacino, si trattava, a quanto ne è dato giudicare dai frammenti, di un poema d'indole scientifica, non narrativa. V'ha però nel carme di Rutilio la parte più bella, quella contenente l'invocazione a Roma, per la quale il poeta poteva avere dinanzi non pochi modelli e tutti preclari per nobiltà di forma e per altezza di concepimento. Il poeta prima di lasciare la sua diletta Roma per ritornare alla Gallia nativa, scioglie ad essa il carme dell'addio, e rammenta con commossa venerazione la grandezza del nome e della potenza romana e i benefizi da Roma apportati all'universo. È tanta freschezza, tanta vivacità in questa parte del carme; tanta esaltazione di pensiero e tanto sincero entusiasmo; potremmo credere che questi versi non gli sieno scaturiti dall'animo nell'impeto schietto e veemente ond'esso sembra invaso, che sieno stati invece studiosamente foggiati sopra un modello anteriore? — Ogni presunzione sembra contraria a tale ipotesi.

Pure, i riscontri che si possono ravvisare tra le idee esposte da Rutilio e quelle di un suo predecessore, sono così precisi, che non è dato credere ad un incontro meramente casuale. Si tratta non di un poeta, ma di un retore greco; retore sottile nel disquisire quanto lungo e gonfio nell'esporre; al quale sembra però che alcuna volta la nobiltà del soggetto levi l'ala all'ingegno e che allora veramente la passione gli spiri dentro. Ad ogni modo

Rutilio, pur prendendo da questo antecessore suo la serie e l'ordine dei concetti, par che tutto travolga in un'onda di sana e vera poesia; sicchè prorompe dal petto suo un carme, qual mai forse non dettarono più solenne le Muse del Lazio.

*
* *

Il retore cui ho sopra accennato è Elio Aristide, che divenne famosissimo in Roma e fu molto caro a Marco Aurelio. L'orazione in lode di Roma che egli recitò in mezzo al Foro dovè molto lusingare l'orgoglio dei Romani. Alcuni motivi introdotti primamente da lui nello svolgimento del suo tema, li troviamo poi ripetuti da quegli scrittori che ripresero a trattare il nobile argomento. A sua volta Elio Aristide stesso usufruì motivi anteriori, come è dato ravvisare dal confronto della sua orazione con una bella ode greca dedicata a Roma, che non può risalire al di là del secolo di Augusto. Stobeo ce l'ha conservata nel suo *Florilegio* (VII, 13, p. 312 Hense), ed erroneamente interpreta Ῥώμη, non come nome della città, bensì come ' forza ', giacchè inserisce l'ode nel capitolo che tratta dell'ἀνδρεία; ma evidentemente l'ode si riferisce invece a Roma, detta figlia di Marte, e non è nè di Erinna nè di Melinno, alle quali poetesse fu attribuita, ma di un ignoto scrittore dell'età imperiale (1). Il poeta assicura che sarà sempre integro l'impe-

(1) Bergk, *Poetae Lyrici*, III, p. 146: " Atque alias quoque Erinnae nomen temere substitutum, velut apud Stobaeum, *Floril.* VII, 13, ubi A lemma exhibet Μελιννοῦς Λεσβίας εἰς Ῥώμην, Schow ex suis libris ut videtur praeeunte Gesnero edidit Μελιννὼ ἢ μᾶλλον Ἠρίννη Λεσβία εἰς τὴν ῥώμην ".

rio glorioso che Roma ha sulla terra, giacchè la Parca istessa le ha dato lo scettro; la sua signoria si estende sopra la terra e sopra i mari, e il tempo che tutto distrugge, il tempo stesso non le toglie quell' impero; poichè Roma sola produce valorosi guerrieri, Roma sola matura ad essi il frutto della gloria (2). Se quest' ode è anteriore all' orazione di Elio Aristide, (il che noi non possiamo con certezza asserire), è importante il notare come già prima di lui si sieno fissati nella tradizione letteraria queste serie di pensieri, che ritorneranno poi nelle

---

(2) Stobeo, *Florilegium*, VII, 13:

Χαῖρέ μοι, Ῥώμα Θυγάτηρ Ἄρηος,
Χρυσεομίτρα δαΐφρον ἄνασσα
σεμνὸν ἃ ναίεις ἐπὶ γᾶς ὄλυμπον
αἰὲν ἄθραυστον,

Σοὶ μόνᾳ πρέσβιστα δέδωκε Μοῖρα
κῦδος ἀῤῥήκτω βασιλῆον ἀρχᾶς,
ὄφρα κοιρανῆον ἔχοισα κάρτος
ἀγεμονεύῃς,

σᾷ δ' ὑπὸ σδεύγλᾳ κρατερῶν λεπάδνων
στέρνα γαίας καὶ πολιᾶς θαλάσσας
σφίγγεται· σὺ δ' ἀσφαλέως κυβερνᾷς
ἄστεα λαῶν.

Πάντα δὲ σφάλλων ὁ μέγιστος αἰὼν
καὶ μεταπλάσσων βίον ἄλλοτ' ἄλλως
σοὶ μόνᾳ πλησίστιον οὖρον ἀρχαὶς
οὐ μεταβάλλει.

ἦ γε ἐκ πάντων σὺ μόνα κρατίστοις
ἄνδρας αἰχμητὰς μεγάλως λοχεύεις
εὔσταχυν Δάματρος ὅπως συνοίσῃς
καρπὸν ἀπ' ἄνδρων.

invocazioni posteriori. Ma Elio Aristide amplia molto la serie; ed io credo che i più conclusivi rapporti sieno appunto, come ho detto, tra lui e Rutilio Namaziano. Raffronti che in certe precise determinazioni dell'idea nell'uno e nell'altro, escludono, a noi pare, l'ipotesi di un casuale incontro. L'un componimento e l'altro prende occasione da un viaggio; ma Elio Aristide dopo lunga via di terra e di mare giunto a Roma scioglie il voto, che egli aveva fatto, di parlare nel mezzo della città; Rutilio invece nell'abbandonare Roma, ove egli era salito ai supremi onori pubblici, dà all'augusta città il suo addio. Le due magnifiche invocazioni sono dunque due saluti: ma l'una è il saluto dell'arrivo, l'altra quella della partenza.

Esaminiamo ora partitamente l'uno e l'altra (3).

---

(3) Le orazioni di Elio Aristide furono pubblicate dallo Stephani, dallo Ieeb e dal Dindorf. Noi seguiamo l'edizione più recente ed anche più autorevole di Bruno Keil, Berolini, Apud Weidmannos, 1898. La nostra orazione ΕΙΣ ῾ΡΩΜΗΝ è nel volume secondo, p. 91 segg., ed è la XXVI nella enumerazione del Keil (= 14 Canter, vol. I p. 344 Stephani, vol. I p. 197 Ieeb, vol. I, p. 321 Dindorf). — Il carme di Rutilio fu edito moltissime volte. È nelle raccolte dei *Poetae Latini minores* del Wernsdorff e del Baehrens. Una edizione ne fece pure Luciano Müller, (Lipsiae, Teubner, 1870). Una recente traduzione italiana con introduzione e commenti è quella di Agostino Maria Mathis (Rutilio Claudio Namaziano, Del Ritorno. Torino, Stamperia G. B. Paravia, 1900). Importanti commentarii sono nelle edizioni dello Zumpt (Berolini, Duemmler, 1840) e di Itasius Lemniacus (Des Cl. Rutilius Namatianus Heimkehr übersetzt und erläutert, Berlin, 1872). Amoroso studio è pur quello del Manfredi, *L'ultimo poeta classico di Roma* (Intra, 1904), malgrado qualche avventatezza di giudizio; ove però l'A. crede infirmare i risultati di questo nostro scritto (p. 145), non ne dimostra diretta conoscenza.

Fin dal principio della orazione Elio svoge il concetto che il cammino del Sole sia pari all'estensione dello imperio di Roma, § 10: ὅπερ γάρ τις ἔφη τῶν λογοποιῶν περὶ τῆς Ἀσίας λέγων ὅσην ὅ ἥλιος πορεύεται ταύτης πάσης ἄρχειν ἄνδρα ἕνα, τοῦτο νῦν ἐξενίκησεν ἀληθὲς εἶναι, τὴν ἴσην τε ἡλίου πορείαν εἶναι καὶ κτῆσιν ὑμετέραν καὶ τὸν ἥλιον διὰ τῆς ὑμετέρας πορεύεσθαι.

Questo pensiero è così espresso da Rutilio, I, 55-57:

> Nam solis radiis aequalia munera tendis,
> Qua circumfusus fluctuat Oceanus (4).

Continua Elio Aristide che da ogni terra e da ogni mare tutto ciò che il mondo produce si porta a Roma, § 11: ἄγεται δὲ ἐκ πάσης γῆς καὶ θαλάττης ὅσα ὧραι φύουσιν καὶ λίμναι καὶ τέχναι Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων.... ὅσα γὰρ παρ' ἑκάστοις φύεται καὶ κατασκευάζεται οὐκ ἔστιν ὡς οὐκ ἐνταῦθα ἀεὶ καὶ περιττεύει e prosegue con lo specificare: tutto ciò che viene dall'India, dall'Arabia, dall'Egitto, dalla Sicilia, dalla Libia. Rutilio non poteva più dir questo della Roma dei tempi suoi. Le ricchezze del mondo avevano preso altra via. Roma, specialmente verso la fine del sècolo IV, ebbe giorni di desolazione suprema. Durante la guerra gildonica ebbe a soffrire la fame; e Claudiano rappresentò allora l'immagine della dea Roma, che a Giove chiedeva non più il passato splendore e gli strepitosi trionfi, ma sol questo, di non morire d'inedia. E le lettere di Simmaco ci dicono con quanta insistenza si chiedesse agl'imperatori l'invio del grano, affinchè Roma non si riducesse alle angustie estreme (5). Quel che però Rutilio non po-

---

(4) Il riscontro fu già notato dallo Zumpt, op. cit., p. 56.

(5) Cfr. Simmaco, *Epist.* X, 55, 57. Efficaci dipinture si trovano a

teva più enunciare come cosa di fatto, poteva bensì esprimere come desiderio e voto; ed in tal forma troviamo presso di lui quei medesimi pensieri (145-148):

Ditia pacatae dent vectigalia terrae:
  Inpleat augustos barbara praeda sinus.
Aeternum tibi Rhenus aret, tibi Nilus inundet:
  Altricemque suam fertilis orbis alat.
Quin et fecundas tibi conferat Africa messes,
  Sole suo dives, sed magis imbre tuo.

In Elio Aristide è un lungo brano, § 14-28, nel quale il retore prende in esame la storia degli altri popoli conquistatori, per mostrare come essi non seppero tenere il dominio. Egli cita pur gl'imperi più gloriosi e potenti, quelli di Persia e di Macedonia. Rutilio non doveva perdersi a lungo in così fredde disamine, in questo suo saluto di addio così vibrante di commozione e di affetto. Accortamente dunque egli riassunse e tratteggiò con brevi cenni tutta questa parte (83-88):

Quid simile Assyriis conectere contigit armis?
  Medi finitimos condomuere suos:
Magni Parthorum reges Macetumque tyranni
  Mutua per varias iura dedere vices.
Nec tibi nascenti plures animaeque manusque
  Sed plus consilii iudiciique fuit.

E nel riassumere così il pensiero, ebbe certamente dinanzi altro passo di Elio, come poi diremo.

---

tal riguardo in Claudiano, *Bell. Gild.* 31-36, a proposito della fame che infierì durante la ribellione di Gildone e in S. Gerolamo, *Epistola ad Principiam*, a proposito di quella che afflisse Roma durante l'assedio di Alarico.

Continua il nostro retore col rammentare che Roma è penetrata fin nei luoghi che parevano inaccessibili, che erano stimati gli estremi limiti del mondo, e che or sono come baluardi all' impero (§ 28): ἐρυθρά τε θάλαττα καὶ Νείλου καταῤῥάκται καὶ λίμνη Μαιῶτις, ἃ τοῖς πρότερον ἐν πέρασι γῆς ἠκούετο, ἴσα καὶ αὐλῆς ἑρκία τῇδε τῇ πόλει. Questo passo ha avuto forse la ventura di dar l'ispirazione a versi, che sono tra i più solenni del carme rutiliano (59-62):

> Te non flammigeris Libye tardavit harenis,
>   Non armata suo reppulit Ursa gelu:
> Quantum vitales natura tetendit in axes,
>   Tantum virtuti pervia terra tuae.

Neppur l' Oceano che tutto intorno circonda la terra, aggiunge Elio (§ 28), sfuggì alle vostre ricerche; e pur Rutilio dice che Roma stende sua potenza fin là *Qua circumfusus fluctuat Oceanus* (v. 56); riscontro questo già notato dal Litzmann (v. l'ediz. con note di varii, Amstelaedami, 1687, p. 104); come il riscontro precedente fu già notato da Gaspare Barth, (ivi, p. 180).

L'oratore greco passa poi ad altro pensiero, che pure è stato fecondo di una delle più belle ispirazioni a Rutilio. Non v' ha più distinzione, egli dice, di continenti e di isole; tutto il mondo è come una sola terra ed una sola nazione; ed i popoli da voi governati mostrano quanto ad essi giovi l'esser governati da voi: § 30 ἤπειρος δὲ καὶ νῆσος οὐδὲν ἔτι διακέκριται, ἀλλ' ὥσπερ μία χώρα συνεχὴς καὶ ἓν φῦλον ἅπαντα ὑπακούει σιωπῇ.... § 31 καὶ τούτῳ φαίη τις ἂν αὐτοὺς τῶν ἀρχομένων διαφέρειν, ὅτι πρῶτοι δεικνύουσιν ὅπως ἄρχεσθαι προσήκει. Rutilio così espresse questo pensiero (§ 63-64):

Fecisti patriam diversis gentibus unam:
Profuit invitis, te dominante, capi (6).

È pensiero che torna poco dopo presso Elio Aristide. Voi, egli dice, governando tutta la terra abitata come una città sola, ponete i magistrati elettivi, a difesa del popolo, non ad affermazione di dominio: § 36 ὑμεῖς ὥσπερ ἐν μιᾷ πόλει πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ πεπολιτευόμενοι τοὺς ἄρχοντας καθίστατε [ἐπ' αὐτοῖς] οἷον ἐξ ἀρχαιρεσιῶν, ἐπὶ προστασίᾳ καὶ προνοίᾳ τῶν ἀρχομένων, οὐκ ἐπὶ τῷ δεσπότας εἶναι. E pure Rutilio ha la bella immagine dell' universo ridotto ad una città sola (65-66):

Dumque offers victis proprii consortia iuris,
Urbem fecisti quod prius Orbis erat.

Questo passo di Rutilio si può più strettamente avvicinare ad altro luogo di Elio, che nei §§ 60-61 spiega appunto questi concetti: nessuno è straniero a Roma, purchè sia degno di comando e di fede: Roma è la comune città, l'acropoli dell'Universo: ξένος δ' οὐδεὶς ὅστις ἀρχῆς ἢ πίστεως ἄξιος, ... καὶ πάντες ὥσπερ ἐς κοινὴν ἀγορὰν συνίασι τευξόμενοι τῆς ἀξίας ἕκαστοι. ὅπερ δὲ πόλις τοῖς αὐτῆς ὁρίοις καὶ χώραις ἐστίν, τοῦθ' ἥδε ἡ πόλις τῇ πάσῃ οἰκουμένῃ, ὥσπερ αὐτῆς ἄστυ κοινὸν ἀποδεδειγμένη. φαίης ἂν περιοίκους

(6) Questo medesimo pensiero del vantaggio dei popoli vinti troviamo anche presso il retore Libanio nella famosa orazione *Pro templis*, composta verso il 390: καὶ μετὰ τῆς τῶν Θεῶν τουτωνὶ συμμαχίας ἐπιόντες Ῥωμαῖοι τοῖς ἐναντίοις μαχόμενοί τε, ἐνίκων. καὶ νενικηκότες βελτίω τοῖς ἡττημένοις τοῦ πρὸ τῆς ἥττης τὸν ἐπ' αὐτῇ χρόνον ἐποίουν, φόβους τε ἀφειλόντες καὶ πολιτείας τῆς αὐτῶν μεταδόντες. E lo Zumpt cita (p. 57) l'appellazione di Roma *communis patria (Cod. Teod.* 6, 2, 14; 6, 4, 21).

ἅπαντας ἢ κατὰ δῆμον οἰκοῦντας [ἄλλους] ἄλλον χῶρον εἰς μίαν ταύτην ἀκρόπολιν συνέρχεσθαι.

Del qual passo di Aristide le prime parole sono riprodotte esattamente nell' altro distico rutiliano, vv. 13-14:

> Religiosa patet peregrinae Curia laudi,
> Nec putat externos quos decet esse suos;

riscontro che fu già notato dal Castalione nelle note a Rutilio (Amstelaedami, 1687, p. 34).

E pure il pensiero intermedio non è andato interamente perduto per Rutilio. V'ha qualcosa, dice Elio Aristide, che è più della vostra potenza e del vostro imperio, e che è proprio di voi, e spiega questo qualcosa cosi; voi soli comandate ad uomini liberi: § 34 τοσαύτην μὲν γὰρ ἔχοντες τὴν ἀρχήν, οὕτω δ' ἐγκρατῶς καὶ κατὰ πολλὴν ἐξουσίαν ἄρχοντες ἐκεῖνο καὶ πολὺ μάλιστα νενικήκατε ὅ παντελῶς ὑμῶν ἐστίν ἴδιον, μόνοι γὰρ τῶν πώποτε ἐλευθέρων ἄρχετε. Rutilio pur dice a Roma: " v'è qualcosa che vale più del tuo imperio „, e lo determina così: " che tu non solo regni, ma meriti di regnare „ (91-92):

> Quod regnas minus est quam quod regnare mereris:
> Excedis factis grandia fata tuis.

Elio Aristide si perde poi in un lungo ragionamento circa la scienza del comandare ignota a tutti gli altri popoli. E lo scopo del ragionamento è di giungere a questa conclusione, che quella scienza che era sfuggita a tutti gli altri uomini, solo i romani hanno ritrovato e ridotto a perfezione. Quando sorse una grande potenza ed un grande impero sorse pure la scienza del governo: e per la grandezza dell'impero si sviluppò necessariamente anche l'esperienza; e per l'esperienza del comando naturalmente anche l'impero si accrebbe (§ 58).

Rutilio che è così sobrio e misurato, non si perde nelle lunghe divagazioni di Elio. Ma la conclusione faceva egregiamente al suo tema. Roma ebbe fin dal principio senno di governo, senno che consigliandole la giustizia nelle guerre e la moderazione nella pace, la fece progredire a somma potenza (vv. 87-90):

Nec tibi nascenti plures animaeque manusque,
Sed plus consilii iudiciique fuit.
Iustis bellorum causis nec pace superba
Nobilis ad summas gloria venit opes.

Altri rapporti ed affinità molto significative ricompaiono verso la fine dell'orazione di Elio. Tutti gli altri popoli, questi dice, si scambiarono dagli uni agli altri il potere, Macedoni, Persi, Medi, Siri; e lo ritennero quasi per turno: § 91: οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι οἱ πρὸ ὑμῶν δυναστεύσαντες δεσπόται καὶ δοῦλοι ἀλλήλων ἐν τῷ μέρει γιγνόμενοι καὶ νόθοι τῆς ἀρχῆς ὄντες οὕτω διεξῆλθον ὥσπερ ἐν σφαίρᾳ τὴν τάξιν μεταλαμβάνοντες, καὶ ἐδούλευσαν Μακεδόνες Πέρσαις, Πέρσαι Μήδοις, Μῆδοι Σύροις. Questo pensiero è riprodotto, e con i medesimi esempii, da Rutilio (vv. 83-86):

Quid simile Assyriis conectere contigit armis?
Medi finitimos condomuere suos:
Magni Parthorum reges Macetumque tyranni
Mutua per varias iura dedere vices.

Il Sole che tutto vede, dice omericamente il nostro oratore, nulla vide mai sotto di voi di violento nè d'ingiusto: ed è naturale che guardi meglio che tutti gli altri l'imperio vostro: § 105 ὅ γε μὴν πάντ' ἐφορῶν Ἥλιος οὐδὲν εἶδεν ἐφ' ὑμῶν βίαιον οὐδ' ἄδικον οὐθ' οἷα πολλὰ ἐν τοῖς

πρόσθεν χρόνοις. ὥστ' εἰκότως ἥδιστα ἐφορᾷ τὴν ὑμετέραν ἀρχήν. E Rutilio, 81-82.

> Omnia perpetuo quae servant sidera motu
> Nullum viderunt pulchrius imperium.

Ed infine il voto per l'eternità di Roma si ritrova con commosse parole e nell'uno e nell'altro (Elio Aristide § 109 — Rutilio I, 137-140).

***

Il riscontro, come si vede, è continuo. Quale conclusione dobbiamo noi trarre da esso? Certamente alcune di queste idee sono costanti nella tradizione letteraria fin dalla prima epoca imperiale, ogni volta che s' inneggia alla grandezza di Roma. Tali ad esempio quelle sulla estensione universale dell' impero e sulla eternità di Roma. Sarebbe molto facile addurre esempii, del resto notissimi, da Vergilio, Ovidio, Orazio, Prudenzio (7).

---

(7) Cfr. Verg. *Aen.* I, 277 segg.; IX, 446-9; Ovidio, *Met.* XV, 877; Orazio, *Carm.* III, 3, 42-48; 53-56. Importante è il vedere concetti simili espressi pure da un poeta cristiano, Prudenzio. Si vegga il poemetto *Contra Symmachi Orationem*, ove a Roma è detto (I, 427):

> Omne quod ex mundo est tibi subiacet: hoc Deus ipse
> Constituit, cuius nutu dominaris et orbi
> Imperitas et cuncta potens mortalia calcas;

e in v. 455 segg.:

> At te quae domitis leges ac iura dedisti
> Gentibus„ instituens magnus qua tenditur orbis
> Armorum morumque feros mansuescere ritus.

Per tal rispetto Prudenzio rappresenta uno spiccato contrasto non solo con la poesia giudaico-cristiana dei carmi sibillini, che erano

Non sarebbe quindi prudente prendere come elementi di prova tali concetti. Si noti però che per il primo di essi non si tratta solo del concetto generico della immensa estensione dell' impero, bensì di un concetto molto più determinato e di carattere specifico: che cioè Roma sia come una città universale, che l'universo intero sia ridotto ad una città sola. Ad ogni modo, non tenendo conto di questi concetti più comuni, procediamo alla disamina degli altri. È naturale che l'un concetto o l' altro possa, singolarmente preso, ritrovarsi altrove; ma quel che nel caso nostro ha speciale valore è che tali concetti si ritrovino *tutti insieme* nell'un componimento e nell'altro. Nè si vuol dire già che Rutilio avesse bisogno del suo gonffo e verboso predecessore per ispirarsi all'alto tema; chi anzi osserva con qual misura e sobrietà egli ha saputo ridurre nei giusti limiti quegli svolgimenti d'idee, che per Aristide sono stati occasione a tante lungaggini, e quale scelta opportuna di concetti abbia egli fatto, e come il carme suo sia sempre fresco e vivace e vibrante di entusiasmi schietti, ammirerà tanto più il fine senso artistico e la sincerità del sentimento suo. Ma chi non sa che opere molto imperfette han dato qualche volta ispirazione a più insigni lavori, ai quali han fornito come la rude materia, liberamente poi elaborata da più geniale artista? Nel caso nostro, se Rutilio era cosi entusiasta della sua Roma, ne par naturale che egli abbia voluto leggere il solenne encomio, che ne aveva fatto qualche secolo prima un famoso oratore greco; e che

---

tutti pieni di violente invettive contro Roma, ma anche con le fosche previsioni di rovina, che si leggono nella maggior parte degli scritti cristiani.

ispiratosi al nobile soggetto abbia poi sfrondato quell'encomio di tutto il troppo ed il vano. Ed è possibile anzi che pure presso un altro poeta, Claudiano, sieno da ravvisare delle reminiscenze di quella orazione.

Questi nel poemetto fatto per celebrare il secondo consolato di Stilicone, anche immise una specie di inno alla grandezza di Roma (*De II Cons. Stilichonis*, 130-174). L'inno dà alla città le lodi consuete per i suoi templi fulgidi di oro che si elevano al cielo, per i benefizii delle leggi e del diritto largiti al mondo, per l'immenso imperio steso da un polo all'altro; rammenta poi in un lungo passo le più clamorose vittorie e per questa parte sembra svolgersi in maniera abbastanza libera e indipendente. Poi Claudiano aggiunge (154 segg.):

> Huius pacificis debemus moribus omnes
> Quod veluti patriis regionibus utitur hospes,
> Quod sedem mutare licet: quod cernere Thulen
> Lusus, et horrendos quondam penetrare recessus.

Queste parole al tempo di Claudiano sono un anacronismo; giacchè anzi da molteplici testimonianze risulta come i viaggi fossero perigliosi, e le strade fossero malsicure, e non per i lontani paesi, ma nell'Italia stessa, sulla via Appia stessa (8). Questa idea non fu quindi suggerita a Claudiano dalla propria esperienza nè dalla realtà dei fatti; egli non fece che elaborare poeticamente quel che trovava in qualche scrittore anteriore, e probabilmente proprio nel nostro Aristide. Si vegga infatti il

(8) I viaggi di terra si resero disastrosi dopo le incursioni gotiche, come ci fa sapere Rutilio, I, 39-52. Simmaco, *Epist.* II, 22, fa sapere ad un amico che egli stesso non può uscire fuori le porte di Roma, perchè le vie sono infestate dai malviventi.

§ 100: καὶ μὴν τόγε ὑπὸ πάντων λεγόμενον, ὅτι γῆ πάντων μήτηρ καὶ πατρὶς κοινὴ πάντων, ἄριστα ὑμεῖς ἀνεδείξατε. νῦν γοῦν ἔξεστι και Ἕλληνι καὶ βαρβάρῳ.... βαδίζειν ὅποι βούλεται ῥαδίως, ἀτεχνῶς ὡς ἐκ πατρίδος εἰς πατρίδα ἰόντι. — Così pure immediatamente dopo si ritrova presso Claudiano l'idea contenuta nel passo di Aristide che abbiamo sopra riportato, della vicenda alterna di imperio tra i varii popoli conquistatori, prima di Roma (162 sgg.):

> Sic male sublimes fregit Spartanus Athenas,
> Atque idem Thebis cecidit; sic Medus ademit
> Assyrio, Medoque tulit moderamina Perses,
> Subiecit Persen Macedo, cessurus et ipse
> Romanis. . . . .

Si tratta, come si vede, di idee che hanno carattere troppo particolare e specifico per ravvisarvi un fortuito incontro, piuttostochè un concepimento omai tradizionale nelle scuole letterarie intorno alla storia e alla successione dei grandi poeti in confronto con l'imperio di Roma. Questi poeti entusiasti della maestà romana dovevano guardare con orgogliosa soddisfazione, pure il genio greco essersi piegato a celebrarla; e in quel risveglio di sentimenti patriottici che caratterizza la caduta del paganesimo, essi tornarono quasi in tono di rimpianto a quella letteratura gloriosa, che aveva esaltato la grandezza dei benefizii da Roma largiti al mondo.

179

INDICE DEL VOLUME